Otoritas Maslahat dalam Membangun Fikih Dinamis

Abdul Helim*

Abstrak

Berawal dari perbedaan pemahaman bahkan polemik yang berkepanjangan terhadap otoritas maslahat yang digunakan sebagai metode dalam penggalian dan penemuan hukum Tuhan, maka fokus bahasan yang dijadikan rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sejauh mana batas otoritas Maslahat dalam menggali dan menemukan hukum Tuhan, dan bagaimana pula apabila Maslahat berkontradiksi dengan Nas. Berdasarkan fokus masalah tersebut, maka tujuan penelitian ini adalah untuk mengkaji bahkan mencari solusi terhadap batas otoritas maslahat dalam menggali dan menemukan hukum Tuhan, serta apabila maslahat berkontradiksi dengan nas.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan yang difokuskan pada penelitian dalil fiqh/ metode *istinbath* hukum, atau secara umum disebut pula pada salah satu dalil yang tidak disepakati oleh mayoritas ahli *ushûl* fikih. Penggalian informasi-informasi intelektual pada penelitian ini diawali dari penelusuran informasi-informasi yang terdapat dalam referensi-referensi bahan hukum primer, bahan hukum sekunder dan bahan hukum tertier. Alquran, Hadis dan referensi-referensi ilmiah (*Ushûl* fikih) yang memuat teori-teori Maslahat ditempatkan sebagai bahan hukum primer. kitab-kitab Tafsir, ilmu Tafsir, ilmu Hadis dan referensi-referensi pendukung yang memiliki sifat relasional, baik langsung atau pun tidak dengan fokus bahasan ditempatkan sebagai bahan hukum sekunder. Referensi-referensi pelengkap seperti kamus dan ensiklopedi ditempatkan sebagai bahan hukum tertier. Bahan-bahan hukum yang telah dikumpulkan disajikan dengan menggunakan pendekatan historis, filosofis-logis dan analitis yang dianalisis secara analitis kritis dengan dua macam metode yakni metode literal (*thariqah lafzhiyah)* dan metode ekstensifikasi (*tariqah ma'nawiyah*). Metode literal digunakan untuk menganalisis teks-teks Alquran atau pun Hadis untuk mengetahui penunjukan teks kedua sumber tersebut terhadap hukum, yang kemudian diorientasikan pada interpretasi (tafsir) dan reinterpretasi (takwil). Sedangkan metode ekstensifikasi digunakan untuk menemukan solusi hukum yang bersifat pemekaran atau perluasan makna terhadap teks keagamaan yang bersifat eksplisit melalui perspektif maslahat.

Adapun hasil penelitian ini adalah di antara para ahli hukum (*ushûl*) Islam, ada yang menolak eksistensi maslahat sebagai metode dan ada pula yang menerimanya. Namun, walaupun memiliki perspektif yang sama dalam artian menerima maslahat sebagai metode, tampaknya di antara ahli-ahli hukum (*ushûl*) Islam ada yang membatasi implementasi maslahat, tetapi ada pula yang

---

* Penulis adalah Dosen pada Jurusan Syari'ah STAIN Palangka Raya. Alamat Kantor: STAIN Palangka Raya Jl. G. Obos Komplek Islamic Centre Palangka Raya 73111. Alamat Rumah: Jl. Meranti Gg. Setuju No. 48 RT. 02 RW. VI Kelurahan Panarung Kecamatan Pahandut Kota Palangka Raya Kalimantan Tengah Hp. 081349150759.

memberikan kelonggaran bahkan cenderung liberal. Para ahli hukum yang membatasi maslahat adalah dengan cara menentukan syarat-syarat yang mengikat, yang kemudian ditambah dengan adanya pembagian maslahat kepada tiga bagian yang cenderung membuat maslahat tidak dapat bernafas dan tampak terbatas bahkan posisinya pun juga semakin terjepit. Namun pada perkembangan selanjutnya syarat-syarat maslahat tersebut menuai kritikan. Hal ini beranjak dari sama-sama menginginkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan untuk publik umum, maka bagi yang menerima maslahat dengan memberikan batasan-batasan tertentu menyatakan apabila terjadi pertentangan antara maslahat dengan nas, maka yang diutamakan adalah nas. Tetapi bagi yang menerima tanpa memberikan batasan terhadap maslahat menyatakan walaupun harus bertentangan dengan nas *qath'i* atau dalam lingkup *ta'abbudiyah* (bukan dilihat dari sisi perintah dan lebih bersifat aplikatif), maka maslahat (menarik kemaslahatan dan sekaligus menolak kemudharatan) yang didukung *maqashid al-syari'ah* (pemahaman terhadap maksud Tuhan menetapkan hukum dengan mempertimbangkan lima unsur *maqashid al-syari'ah*) mesti diutamakan baik melalui interpretasi atau reinterpretasi (takwil) untuk menuju kemaslahatan dan terhindarnya kemudharatan.

Kata Kunci: Otoritas, maslahat dan kemaslahatan (Fikih Dinamis)

Latar Belakang Masalah

Maslahat dalam ilmu *ushûl* fikih diakui sebagai salah satu metode yang digunakan untuk menggali dan menemukan hukum Tuhan. Ketika diperlukan sebuah kepastian hukum atau ketika terjadinya ketidakberdayaan dan bahkan kerapuhan metodologis, Maslahat dengan segala otoritas yang melekat padanya hadir dan berkiprah dalam membuktikan eksistensinya untuk menyelesaikan segala persoalan hukum Islam yang sedang dihadapi.

Berdasarkan hal tersebut dapat dikatakan, bahwa di antara sekian banyak hukum Islam (fikih), tidak sedikit merupakan produk Maslahat. Oleh karena itu, tampaknya tidak berlebihan apabila Maslahat layak mendapat acungan jempol yang mampu menjembatani antara produk Tuhan (hukum Tuhan) dengan produk manusia (fikih). Kemampuan Maslahat sebagai fasilitator adalah menunjukkan bahwa otoritas yang melekat pada Maslahat tidak dapat dipandang sebelah mata. Hal ini dapat dilihat berdasarkan misi yang diemban Maslahat, yang kemudian dihubungkan dengan adanya upaya untuk memahami maksud Tuhan dan Nabi dalam menciptakan dan membentuk hukum Islam (*Maqâshid al-Syarî'ah*) serta secara eksplisit

disebutkan disini melalui pemahaman hermeneutika[1], maka tidak lain adalah demi tercapainya kebaikan, kenyamanan, kesejahteraan penerima atau pelaksana hukum dan terhindarnya dari kemudharatan, tentunya dalam hal ini adalah berkaitan dengan masyarakat muslim secara umum (*al-Mashlahat al-'ammah*).

Selain misi di atas, keterkaitan antara Maslahat dan *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah untuk mewujudkan kemaslahatan baik di dunia atau pun di akhirat. Bahkan keduanya pun dapat berjalan secara bersamaan,[2] baik dalam

---

[1] Diakui pada mulanya teori ini digunakan untuk melakukan interpretasi terhadap Bibel Bultmannian, kemudian pada perkembangan berikutnya teori ini juga digunakan untuk menafsirkan atau interpretasi dan reinterpretasi terhadap Alquran yang merupakan wahyu Tuhan. Sebagian orang menolak teori ini karena dianggap ingin berbuat lebih pintar dari Tuhan. Selain itu teori ini juga dimunculkan oleh orang non muslim dengan tokoh utamanya seperti Schleiermacher, Dilthey, Heidegger dan Gadamer. Lihat kupasan mereka dalam Palmer, Richard E., *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, diterjemahkan Musnur Hery, et. al., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005). Kenyataan yang berkembang, ternyata tidak sedikit ilmuan yang menaruh perhatian mereka pada teori ini, lihat dalam Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy, et. al., (Yogyakarta: LkiS, 2004). Tokoh lain seperti Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, diterjemahkan Muhammad Mansur, (Jakarta: ICIP & LkiS, 2004), lihat pula pada bukunya sebagai aflikasi dari teori tersebut yang berjudul *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulmul Quran*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LkiS, 2005), begitu juga dalam *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam Alquran Menurut Mu'tazilah*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Kasbi, et. al., (Bandung: Mizan, 2003). Terdapat pula ahli teknik Sipil muslim dan matang dalam ilmu keislaman juga ikut ambil bagian dalam forsi ini, seperti Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Alquran Kontemporer*, diterjemahkan oleh Sahiron Syamsudin, et. al., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), pada bukunya yang lain *Islam dan Iman ; Aturan-Aturan Pokok*, diterjemahkan M. Zaid Su'di, (Yogyakarta: Jendela, 2002), dapat juga dilihat pada bukunya yang lain, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, diterjemahkan oleh Saifuddin zuhri Qudsy, (Yogyakarta: LKiS, 2003). Di Indonesia, terdapat pula cendikiawan yang memfokuskan perhatinnya pada permasalahan besar ini, lihat dalam Sahiron Syamsuddin, et. al., *Hermeneutika Alquran: Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003). Dari beberepa referensi tersebut, tidak sedikit yang menyatakan bahwa hermeneutika dapat digunakan untuk memahami Alquran demi kebaikan dan keadilan untuk masyakarat umum dan bukan bersikap ingin lebih cerdas dan pintar dari Tuhan.

[2] Lihat Abu Ishaq Ibrahim al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid 1, Juz 2, (tanpa tempat: Dar al-Fikr, tanpa tahun), 2 dan 36. Lihat pula Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syathibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 64. Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1999), 124

ruang lingkup kemaslahatan yang bersifat *dharûriyyah*,[3] *hajîyyah*,[4] atau *tahsinîyyah*.[5] Semua itu adalah dalam rangka memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta.[6] Dengan demikian apabila dengan menggunakan Maslahat yang kemudian didukung oleh *al-Maqâshid al-Syarî'ah* yang kemudian dapat memberikan sebuah solusi, maka tercapailah kemaslahatan atau terbentuknya fikih dinamis.

Namun demikian, apabila dilihat dari pergulatan pemikiran yang disertai dengan berbagai macam argumentasi, tampaknya sejarah hukum Islam telah mengukir bahwa sejak itu telah terdapat percik-percik perbedaan yang kian lama kian membesar sehingga menjadi beberapa paradigma yang saling berkontradiksi (*ta'arrudh*). Maksudnya, tidak semua ahli hukum (*Ushûl*) Islam menerima dan mengakui eksistensi Maslahat namun ada pula yang menolaknya untuk dijadikan sebagai sebuah metode. Berdasarkan hal tersebut, maka sejak itu pula terbentuknya paradigma-paradigma dalam memahami sebuah maslahat.

Kendati pun demikian, apabila dicerna kembali ahli-ahli hukum (*Ushûl*) Islam yang menerima Maslahat tampaknya tidak selalu menggunakannya sebagai metode penggalian atau penemuan (*manhaj / thuruq*

---

[3] *Dharuriyyah* adalah kepentingan esensial yang merupakan kebutuhan primer dalam memelihara kemaslahatan. Baik kemaslahatan agama atau kemaslahatan dunia. Apabila kemaslahatan tersebut tidak terpenuhi, maka akan mengakibatkan *mafsadat* (kerusakan dan kesulitan), sehingga dari hal ini dapat mengakibatkan kehidupan manusia menjadi cidera.. Ketentuan *dharuriyyah* ini secara umum bermuara pada upaya memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Penjelasan lebih lanjut lihat al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fî* 4. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001) 171-173, dan lihat pula Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 29

[4] *Hajyyiah* adalah kepentingan sekunder yang diperlukan untuk menghindari kesulitan dan apabila kebutuhan tersebut tidak terpenuhi, maka tidak sampai merusak kehidupan manusia. *Hajiyyah* terkait dengan *rukhshah* atau keringanan. Lihat Syathibi, *al-Muwâfaqât fî* 4. Shiddieqy, *Falsafah Hukum*, 175.

[5] *Tahsiniyah* adalah kepentingan penunjang (tertier) yang hanya mengandung kemaslahatan dalam meningkatkan martabat seseorang dalam masyarakat. Apabila kepentingan ini tidak terpenuhi, tidak akan mempersulit dan merusak kehidupan manusia. Syathibi, *al-Muwâfaqât fî*, 5

[6] Syathibi, *al-Muwâfaqât fî*, 4 dan 8

al-istinbath) hukum Tuhan, tetapi lebih menekankan pada batasan-batasan tertentu[7] yang dipandang sebagai penentu legalitas Maslahat. Dengan adanya batasan tersebut, maka Maslahat dipandang sebagai metode yang tidak menyimpang dari kehendak syarak, bahkan dinilai sebagai bentuk dukungan terhadap teks-teks Alquran atau Hadis. Bahkan tidak sedikit di antara ahli hukum Islam kemudian yang menjadikan Maslahat sebagai metode yang penting dalam penggalian dan penemuan hukum Tuhan. Berdasarkan fenomena tersebut, maka paradigma ini pun dapat diterima oleh masyarakat muslim kala itu.

Pada perkembangan selanjutnya, tampaknya kestabilan yang dibentuk oleh para ahli hukum Islam tersebut mulai terusik dengan adanya sikap dan pemikiran Najm al-Din al-Thufi yang memberikan kelonggaran bahkan cenderung liberal dalam menerapkan Maslahat.[8] Adanya sikap tersebut, tampaknya membuat ahli-ahli hukum Islam lain baik yang menerima dengan membatasi Maslahat atau terlebih lagi yang menolak Maslahat, menjadi sesak nafas. Hal tersebut dapat dilihat dengan adanya kritik-kritik tajam dan celaan yang ditujukan kepadanya, bahkan keterasingan pun pernah dialaminya. Namun seiring dengan perubahan zaman tampaknya liberalisasi Maslahat ini mendapat sambutan yang baik oleh sebagian ahli hukum (*Ushûl*) Islam.

---

[7] Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), 86. Lihat Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Qairu: Dâr al-Fikr al-'Araby, Tanpa tahun), 221 – 222. Begitu juga Wahbaẖ Zuẖaily, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Juz 2, (Syuriah: Dâr al-Fikr, 2001), 765.

[8] Dalam rangka mengetahui permasalahan tersebut, maka dapat dilihat pada teori maslahat yang dibangun Najm al-Din al-Thufi . Teori ini tampaknya terinspirasi dari teori yang pernah dimunculkan oleh Umar ibn Khaththab yang kemudian dikembangkannya menjadi teorinya sendiri. Lihat Musthafa Ahmad al-Zarqa, *Hukum Islam & Perubahan Sosial: Studi Komparatif Delapan Mazhab Fiqh*, terjemahan Ade Dedi Rohayana, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 81. Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh I*, (Jakarta: Logos, 1995), 119. Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 45. Lihat pula Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam M. Wahyuni Nafis, e.al., (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, (Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995), 254. Adapun sikap dan pola Umar bin Khaþþab, dapat dilihat dalam Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar bin al-Khaþþab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1991), 136. Lihat pula Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 37.

Refleksi tersebut dapat diketahui dengan adanya istilah-istilah yang tampaknya tetap bernuansa dalam mempertahankan pemahaman liberal.[9] Sampai di sini, tampaknya ada 3 (tiga) cara dalam memandang Maslahat, yakni menolak, menerima dengan memberikan batasan dan menerima dengan memberikan kelonggaran.

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang mendeskripsikan beberapa perbedaan tentang otoritas maslahat di atas, tampaknya perlu adanya langkah untuk menemukan sebuah solusi terhadap persoalan tersebut. Oleh karena itu dalam penelitian ini terdapat beberapa masalah yang dijadikan sebagai fokus bahasan, yaitu sejauh mana batas otoritas Maslahat dalam menggali dan menemukan hukum Tuhan, dan bagaimana pula apabila Maslahat berkontradiksi dengan Nas.

Tujuan Penelitian

Berdasarkan fokus masalah di atas, maka tujuan penelitian ini adalah untuk mengkaji bahkan mencari solusi terhadap batas otoritas Maslahat dalam menggali dan menemukan hukum Tuhan, serta mengkaji dan menemukan solusi hukum apabila Maslahat berkontradiksi dengan Nas.

Kegunaan Penelitian

Berdasarkan dorongan intelektual dan keimanan yang tertanam di dalam diri baik dari perspektif rasio atau pun di lubuk hati yang paling dalam,

---

[9] Lihat Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis: dari Tradisionalisme Menuju Modernisme Populis*, terjemahan Abdul Haris. et.al., (Bandung: Arasy, 2003), 50. Dalam buku ini, Hasan Turabi membuat istilah fikih demokratis, yang intinya bahwa ajaran Islam sebenarnya lebih moderat, demi tercapainya kebaikan (maslahat) pada pemeluknya. Lihat pula Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Saimima, (peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam,* Jakarta: Paramadina, 1988. Di sini Munawir menggunakan istilah reaktualisasi dan kontekstualisasi. Begitu juga Abd. Moqsith Ghazali, *Membangun Ushûl Fikih Alternatif*, (http://islamlib.com, Sabtu, 18 Maret 2006). Di sini Abd. Moqsith Ghazali menuangkan pemikirannya dengan istilah *Ushûl* fikih alternatif.

dapat dipastikan adanya rasa memiliki untuk bertanggung jawab terhadap kelestarian hukum Islam. Berkaitan dengan hal tersebut hasil penelitian ini khususnya yang berkaitan dengan fokus masalah mengajak kepada semua pihak terutama yang bergelut dalam hukum Islam untuk melestarikannya kembali yang tampaknya sempat berjalan di tempat atau lebih jauh dipandang terhenti beberapa saat.

Selain itu, dengan terwujudnya kebersamaan yang didukung pemikiran yang logis dan hati yang tenang, diharapkan dari sebuah perjalanan ini ditemukan suatu kebenaran atau paling tidak mendekati pada kebenaran tersebut. Namun apabila keinginan ini tidak dapat diterima secara penuh, dalam batas minimal paling tidak yang diharapkan adalah adanya upaya untuk saling mengingatkan, karena Tuhan sendiri memerintahkan umat manusia untuk melakukan hal tersebut.

Kajian Pustaka

Sejak kelahiran maslahat dijadikan sebagai salah satu metode *istinbath* hukum Islam, telah banyak kajian-kajian yang dilakukan dalam menilai eksistensi maslahat, baik melalui kitab-kitab edisi berbahasa Arab atau edisi berbahasa Indonesia bahkan dengan menggunakan bahasa asing lainnya. Begitu juga kajian-kajian yang dilakukan melalui penelitian atau tulisan-tulisan yang dimuat dalam berbagai jurnal.

Adapun kitab-kitab yang dimaksud dapat dilihat dalam Saifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz 1 dan 3, Libanon: Dar al-Fikr, Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfâ fî Ilm al-Ushûl*, Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Muhammad bin Ali bin Muhammad Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq min Ilm al-Ushûl*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tanpa tahun, Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 1978, Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*. Qairu: Dâr al-Fikr al-'Araby, Tanpa tahun, Ali Hasballah, *Ushûl Tasyri' al-Islâmi*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi. 1997, Abdul Karim Zaidan, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*. Libanon:

Muassasah al-Risalah, 1998, Wahbah Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*. Juz 1 dan 2. Syuriah: Dâr al-Fikr, 2001, Abu Ishaq Ibrahim Syathibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*. Jilid 1, Juz 2. Tanpa tempat: Dâr al-Fikr, Tanpa tahun.

Sementara edisi yang berbahasa Indonesia dapat dilihat dalam M. Hasbi Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*. Jilid 1. Jakarta: Bulan Bintang, 1975 begitu juga dalam bukunya *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001, Sjadzali, Munawir. "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Saimima. (peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1988, begitu juga dalam bukunya *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997, Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*. Terjemahan E. Kusnadi Ninggrat. et.al. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, Musthafa Ahmad Zarqa, *Hukum Islam & Perubahan Sosial: Studi Komparatif Delapan Mazhab Fiqh*, Terjemahan Ade Dedi Rohayana. Jakarta: Riora Cipta, 2000, Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: LPPM – Universitas Islam Bandung, 1993, Mukhtar Yahya, et.al. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: al-Ma'arif, 1993, Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* 1 dan 2, Logos: Jakarta, 1997dan1999, Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Logos, 1995. Semua referensi di atas adalah termasuk buku *daras*/tekstual yang membahas maslahat yang sering dijadikan sebagai rujukan utama.

Sedangkan buku-buku yang menghubungkan dengan persoalan *furuiyyah* (fikih dan ain-lain), dapat pula dilihat Hosen, Ibrahim. "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam M. Wahyuni Nafis, e.al., (ed.). *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995, Mas'udi, Masdar F. "Memahami Ajaran-Ajaran Islam melalui Pendekatan Transformasi", dalam Saimima, (peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Paramadina, 1988, tulisannya yang lain dapat dilihat *Waktu Pelaksanaan Haji Perlu Ditinjau Ulang*. www.http://islamlib.com. 19/01/2004, Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos, 1999, Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syathibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, yang

asalnya adalah desertasinya di jenjang S 3, dan masih banyak lagi buku-buku dan jurnal-jurnal yang mengkaji maslahat dengan persoalan-persoalan tertentu.

Berdasarkan banyaknya kajian-kajian yang berkaitan dengan maslahat di atas, maka kembali disebutkan sebelum adanya tulisan ini jauh sebelumnya bahkan berabad-abad sebelumnya telah ada kajian serupa. Kendati demikian, walaupun adanya keserupaan dengan penelitian ini, namun sepanjang pengetahuan kajian yang difokuskan pada otoritas maslahat yang juga dikaitkan dengan otoritas manusia menurut perspektif teologi, dan dikaji pula kontradiksi maslahat dengan nas baik yang bersifat muamalat atau pun ibadat serta adanya kajian kaidah kebahasaan/literal pada ayat Alquran yang berkaitan dan berikut kajian hadis melalui perspektif *jarh dan ta'dil*, tampaknya dalam sepengetahuan penulis belum ada yang secara ilmiah dengan menggunakan metode tertentu untuk mengkajinya.

Menariknya persoalan ini untuk diteliti, selain objek penelitian yang cukup menarik dan aktual untuk dikaji, contoh-contoh yang penulis akan kemukakan dalam penelitian ini juga berkaitan dengan persoalan-persoalan aktual yang sedang dihadapi seluruh umat Islam dewasa ini. Ini bukan berarti Nabi dan para ahli hukum penerusnya belum dapat memikirkannya, tetapi karena persoalan serupa belum tampak pada zaman itu.

Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan yang difokuskan pada penelitian dalil fiqh[10] atau penelitian pada metode *istinbath* hukum,[11] bahkan secara umum disebut pula pada salah satu dalil yang tidak disepakati

---

[10] Cik Hasan Bisri, Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian, (Jakarta: Prenada Media, 2003), 49

[11] Nasrun Harun, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1995), 17. lihat pula Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1997, 43. Lebih jelasnya dapat dilihat kembali pada bukunya jilid 2 pada Bab IV halaman 303 ketika ia mengupas beberapa dalil yang disebutnya sebagai metode ijtihad.

oleh mayoritas ahli *ushûl* fikih[12]. Selanjutnya dalam rangka mendialogkan antara keinginan Tuhan dan keinginan manusia sebagaimana yang dimaksud pada pembahasan sebelumnya, proses dalam penggalian informasi-informasi intelektual pada penelitian ini diawali dari penelusuran informasi-informasi yang terdapat dalam referensi-referensi kepustakaan yang disesuaikan dengan fokus bahasan di atas[13].

Referensi-referensi kepustakaan di atas dibagi menjadi tiga bagian yaitu, bahan hukum primer, bahan hukum sekunder dan bahan hukum tertier.[14] Dalam menentukan posisi masing-masing 3 (tiga) bahan hukum tersebut, maka Alquran, Hadis dan referensi-referensi ilmiah (*Ushûl* fikih) yang memuat teori-teori Maslahat ditempatkan sebagai bahan hukum primer. Sementara kitab-kitab Tafsir, ilmu Tafsir, ilmu Hadis dan referensi-referensi pendukung yang memiliki sifat relasional, baik langsung atau pun tidak dengan fokus bahasan ditempatkan sebagai bahan hukum sekunder. Sedangkan referensi-referensi pelengkap seperti kamus dan ensiklopedi ditempatkan sebagai bahan hukum tertier.

Bahan-bahan hukum yang telah dikumpulkan baik primer atau sekunder disajikan dengan menggunakan pendekatan historis, filosofis-logis[15] dan analitis[16] yang kemudian dianalisis secara analitis kritis dengan dua macam metode yakni metode literal (*thariqah lafzhiyah)* dan metode ekstensifikasi (*tariqah ma'nawiyah*).[17] Metode literal digunakan untuk menganalisis teks-

[12] Khallaf, *Ilm Ushûl*, 22. Lihat pula Abdul Karim Zaidan, *al-Wajîs fi Ushûl al-Fiqh*, (Libanon: Muassasah al-Risalah, 1998), 148. Lihat juga Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh*, Juz 1, 417.

[13] Lihat Lihat cara yang dikemukakan oleh Johnny Ibrahim, *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, (Malang: Bayu Media Publishing, 2006), 392 yang membicarakan tentang pengolahan bahan penelitian. Hal ini juga dapat dilihat dalam Bisri, *Model Penelitian Fiqh,* 89.

[14] Sarjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI Press, 1986), 51-52. Sarjono Soekanto, et. al., *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), 23. Lihat pula Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), 114-117

[15] Bisri, Model Penelitian Fiqh, 219

[16] Ibrahim, Teori & Metodologi, 310

teks Alquran atau pun Hadis untuk mengetahui penunjukan teks kedua sumber tersebut terhadap hukum, yang kemudian diorientasikan pada interpretasi (tafsir) dan reinterpretasi (takwil). Sedangkan metode ekstensifikasi digunakan untuk menemukan solusi hukum yang bersifat pemekaran atau perluasan makna terhadap teks keagamaan yang bersifat eksplisit melalui perspektif maslahat.

Hasil Penelitian

1. Beberapa Pengertian

a. Pengertian Otoritas

Kata otoritas biasanya dikenal dengan makna kekuasaan.[18] Lebih luas otoritas juga diartikan sebagai kekuasaan sah yang diberikan kepada lembaga dalam masyarakat yang memungkinkan para pejabatnya menjalankan fungsinya; hak untuk bertindak; kekuasaan; wewenang; hak melakukan tindakan atau dalam hal membuat peraturan untuk memberikan perintah kepada orang lain.[19]

Berkaitan dengan wewenang atau kekuasaan pada pengertian di atas, Hannah Arendt mendefinisikan bahwa otoritas adalah sebuah kekuatan yang membuat orang tunduk tanpa harus dibujuk.[20] Lain halnya dengan Khaled M. Abou El Fadl yang membagi otoritas kepada dua bagian, yaitu otoritas *koersif* dan otoritas persuasif. Otoritas *koersif* menurutnya adalah kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang memiliki intelektual yang cukup tinggi tidak memiliki pilihan lain kecuali

[17] Amir Mu'allim, et. al, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), 96

[18] Saliman, et. al., *Kamus Pendidikan Pengajaran dan Umum*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), 168

[19] Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 709

[20] Khalled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 39

mengikutinya. Sedangkan otoritas persuasif adalah kekuasaan yang bersifat normatif, yang mampu mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan (terhadap argumentasi logis yang diungkapkan).[21]

Berdasarkan beberapa pengertian tentang otoritas di atas, dapat diketahui bahwa inti dari otoritas adalah kewenangan yang dimiliki untuk bertindak dan menjalankan fungsinya sebagaimana yang telah melekat pada otoritas itu sendiri dengan catatan, bahwa otoritas tersebut berorientasi pada otoritas persuasif.

b. Pengertian Maslahat

Kata Maslahat adalah bentuk *mashdar* berasal dari kata *Shalaha* yang berarti mengambil yang bermanfaat atau menolak kemudharatan atau kerusakan.[22] Senada dengan pengertian di atas, Maslahat juga diartikan manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat.[23] Begitu pula Musthafa Ahmad al-Zarqa mendefinisikan bahwa Maslahat adalah menarik manfaat dan menolak mudarat serta merealisasikannya dalam syari'at Islam.[24]

Selain itu al-Syathibi juga mengartikan bahwa Maslahat adalah segala sesuatu yang kembali kepada tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai segala maksudnya dengan adanya keinginan syahwati dan aklinya secara mutlak.[25] Sedangkan al-Ghazali mengartikan bahwa Maslahat adalah mengambil manfaat dan menolak kemudaratan. Namun yang ia maksudkan di sini bukanlah maslahat yang disesuaikan dengan selera manusia,melainkan lebih dioreintasikan pada pemeliharaan tujuan-tujuan *syarak*. Memelihara tujuan *syarak'* tersebut, menurut al-Ghazali adalah

---

[21] El Fadl, *Atas Nama*, 37

[22] Saifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz 3, (Libanon: Dar al-Fikr, 138 dan 141. lihat pula Syarifuddin, *Ushûl Fiqh 2*, 323. Lihat pula Totok Jumantoro, et.al., *Kamus Ilmu Ushûl Fikih*, (Tanpa tempat: Amzah, 2005), 200

[23] Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, 114

[24] Zarqa, *Hukum Islam*, 35

[25] Syathibi, *al-Muwâfaqât fî*, 16

mencakup pemeliharaan agama, akal, jiwa, keturunan dan harta.[26] Berkaitan dengan definisi al-Ghazali tersebut, maka al-Syathibi dengan teorinya *Maqâshid al-Syarî'ah* mengatakan bahwa baik kemaslahatan agama (akhirat) atau kemaslahatan dunia, sebenarnya merupakan sebuah bangunan yang bersandar pada kelima pokok yang disebutkan al-Ghazali tersebut.[27]

Dengan demikian, apabila melihat beberapa pendapat yang dikemukakan oleh para ahli hukum Islam di atas, tampaknya secara esensial mengandung maksud yang sama bahkan serupa. Persamaan tersebut dapat dilihat dari satu kesimpulan bahwa Maslahat adalah segala sesuatu yang dipandang melalui rasional dapat memberikan atau mendatangkan kebaikan dan kemudahan, serta menghindari atau menolak kemudaratan demi terpeliharanya agama, akal, jiwa, keturunan dan harta.

Dengan perkataan lain dapat pula dikatakan bahwa yang diinginkan dalam makalah ini adalah Maslahat dalam arti mendatangkan kebaikan dan menolak kemudaratan. Maksudnya, setiap kata Maslahat adalah mengandung dua arti tersebut tanpa ada yang didahulukan sedangkan yang lain dikesampingkan atau sebaliknya.

c. Pengertian Fikih

Sebelum membicarakan tentang pengertian fikih baik secara etimologi atau terminologi, terlebih dahulu dijelaskan bahwa dengan seiring perubahan zaman dan perkembangan masyarakat, tampaknya pengertian fikih mengalami perubahan. Hal tersebut dapat dilihat dalam beberapa pengertian di bawah ini. Secara etimologi fikih diartikan sebagai paham atau tahu, atau pemahaman yang mendalam yang membutuhkan pengerahan potensi akal.[28]

---

[26] Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfâ fî Ilm al-Ushûl*, (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000), 174. Sebagai perbandingan lihat pula Haroen, *Ushûl Fiqh I*, 114. Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushûl Fiqh Mazhab Sunni*, terjemahan E. Kusnadi Ninggrat, et.al., (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 166

[27] Syathibi, al-Muwâfaqât fî, 8

[28] Jumantoro, et. al., *Kamus Ilmu*, 63

Sedangkan secara terminologi, fikih diartikan sebagai suatu kumpulan ilmu yang sangat besar gelanggang pembahasannya, yang mengumpulkan berbagai ragam jenis hukum Islam dan bermacam rupa aturan hidup untuk keperluan perorangan, kolektif, bahkan untuk seluruh manusia.[29]

Selanjutnya pada beberapa pengertian di bawah ini tampaknya meletakkan fikih sebagai suatu ilmu. Hal ini dimungkinkan bahwa terkadang permasalahan yang ditemukan dalam sosial kemasyarakatan lebih dahulu fikih yang menguak ke permukaan dari pada *Ushûl* fikih sendiri. Kendati pun demikian apabila dilihat kembali, tampaknya fikih tetap dinyatakan sebagai hasil dari proses pencarian yang dipahami melalui *Ushûl* fikih (metodologi hukum Islam). Hal tersebut dapat dilihat bahwa fikih diartikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum *syar'i* yang bersifat *amaliyah* dan digali serta dirumuskan dari dalil-dalil *tafshilî* / rinci.[30]

Berkaitan dengan pernyataan di atas, Saifuddin al-Amidy mengatakan bahwa fikih adalah ilmu yang dikhususkan untuk membicarakan hukum-hukum *syarak*' yang bersifat *furu*' (cabang) yang dihasilkan dari penalaran dan *istidlâl* [31](*pen*-penggunaan dalil atau metode berpikir). Berdasarkan pendapat di atas, Ibnu Hajib menambahkan bahwa fikih adalah hasil dari penalaran dan *istidlâl*.[32] Tampak senada dengan pengertian di atas bahwa fikih adalah dugaan kuat yang dicapai seorang *mujtahid* dalam usahanya menemukan hukum Allah.[33]

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapat diketahui bahwa fikih adalah kumpulan materi hukum Islam (fikih) yang merupakan hasil dari proses penggalian terhadap Nas baik hukum ciptaan Tuhan atau hukum yang

---

[29] M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Jilid 1, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 22

[30] Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq min Ilm al-Ushûl*, (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tth), 5. Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, 5. Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh*, Juz 1, 19. Syarifuddin, *Ushûl Fiqh* 1, 2

[31] Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl*, Juz 1, 10. Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh*, Juz 1, 23

[32] Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh*, Juz 1, 23

[33] Syarifuddin, *Ushûl Fiqh* 1, 4

merupakan inspirasi Nabi melalui sabda-sabdanya. Materi hukum Islam atau fikih tersebut, tentunya diharapkan dapat dirasakan manfaat dan kebaikannya oleh masyarakat Islam secara luas, sehingga fikih juga dapat dikatakan sebagai kemaslahatan.

d. Pengertian Dinamis

Kata dinamis berasal dari bahasa Yunani yaitu *dunamis* yang berarti gerak. Suatu gerakan yang disertai oleh perubahan. Sesuatu yang ditandai oleh kegiatan dan perubahan yang terus menerus.[34] Dalam pengertian yang lain, dinamis juga diartikan sebagai semangat dan gerak (laju), sehingga mengalami perkembangan yang pesat[35] atau dapat menyesuaikan diri dengan keadaan.[36]

Berdasarkan pengertian di atas, dapat diketahui bahwa dinamis adalah gerak perubahan yang terus menerus sesuai dengan perubahan zaman dan perkembangan intelektual masyarakat. Dalam hal perubahan yang dimaksud, tentunya fokus utama adalah perubahan menuju hukum yang memiliki daya positif dan manfaat untuk masyarakat atau publik umum.

Dengan demikian, apabila dilihat dari intisari beberapa pengertian di atas, bahwa otoritas Maslahat dalam membangun fikih dinamis adalah kewenangan Maslahat (mengambil manfaat dan menghindari mudarat) sebagai metode penggalian hukum Islam dalam menghasilkan fikih (kemaslahatan) sesuai dengan gerak perubahan zaman dan perkembangan pemikiran masyarakat. Dengan bahasa lain dikatakan bahwa produk hukum (fikih) dari Maslahat (metode) adalah relevan dengan perubahan zaman dan perkembangan intelektual masyarakat Islam, tanpa terkungkung dan terjebak dalam pemahaman dunia teks, tetapi berangkat dari teks untuk menuju pada pemahaman dunia konteks atau reinterpretasi *(*Takwil*)*.

---

[34] Komaruddin, et. al., *Kamus Istilah: Karya Tulis Ilmiah*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2002), 60

[35] Bambang Marhijanto, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Populer*, (Surabaya: Bintang Timur, 1993), 166

[36] Depdikbud, *Kamus Besar*, 234. Lihat pula Pius A Partanto, et. al., *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, tanpa tahun), 112

2. Batas Otoritas Maslahat dalam Menemukan Hukum Tuhan

a. Pemegang Otoritas

Apabila menengok pada sub di atas, barangkali terlintas di dalam benak bahwa Maslahat tampaknya memiliki otoritas namun otoritas yang terbatas. Dengan perkataan lain dapat dikatakan bahwa Maslahat memiliki otoritas yang luas dan bebas, tetapi keluasan dan kebebasan Maslahat dalam bertindak tampaknya masih dalam keluasan dan kebebasan yang terbatas.

Kendati pun demikian, tampaknya tidak tepat apabila timbul sikap pesimistis apalagi mengakibatkan langkah dan gerak harus terhenti hanya karena jangkauan untuk mengetahui batas otoritas Maslahat tersebut belum diketahui secara pasti. Hal ini disebabkan bahwa interpretasi terhadap batas otoritas Maslahat tersebut tampaknya masih bersifat subjektif relatif. Para ahli hukum Islam walaupun tidak menyatakan adanya istilah "batas otoritas Maslahat," namun dengan latar belakang pendidikan yang dimiliki tampaknya masing-masing memberikan interpretasi yang tidak jarang menimbulkan perbedaan, bahkan cenderung menimbulkan polarisasi terhadap implementasi dan *kehujjahan* Maslahat.

Sampai di sini, tampaknya telah ada upaya-upaya yang dilakukan untuk membatasi otoritas Maslahat. Namun sebelum melangkah lebih jauh pada pembahasan tentang sejauh mana batas otoritas Maslahat dalam membangun fikih dinamis ini, tampaknya bahasan yang lebih tepat didahulukan adalah mendiskusikan siapa sebenarnya yang menjadi pemegang otoritas. Sepanjang sejarah teologi[37] Islam telah diketahui, sebagaimana

---

[37] Adanya bahasan tentang ilmu kalam atau teologi dalam tulisan ini, sebenarnya bukan mencampuradukkan hukum Islam dengan teologi atau ilmu tasawuf. Tetapi, dalam hukum Islam adanya integrasi dengan dua cabang ilmu tersebut, memang demikian adanya. Hal ini disebabkan bahwa ilmu teologi adalah berhubungan dengan kemampuan akal manusia untuk menemukan dan menginterpretasikan hukum (kehendak) Tuhan. Sedangkan ilmu tasawuf adalah berhubungan dengan psikologis hukum. Artinya hukum yang ditemukan melalui konsentrasi penalaran memiliki jiwa dan semangat, sehingga dapat bermanfaat dan dapat dirasakan oleh publik umum. Selain itu, adanya integrasi tersebut juga memiliki alasan ilmiah hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Juhaya S. Praja, bahwa integrasi ketiga cabang ilmu itu, adalah memang termasuk dalam batang tubuh, cabang dan bidang studi

penulis makalah ini mengawali perjalanan tersebut dari peristiwa terbunuhnya Usman ibn Affan. Salah satu penyebab terbunuhnya Usman karena dianggap gagal dalam menerapkan demokrasi atau syura sewaktu menjabat sebagai khalifah. Sedangkan demokrasi atau syura, adalah hukum Tuhan yang memiliki otoritas yang wajib dituruti. Begitu pula, peristiwa yang terjadi terhadap Ali bin Abi Thalib sewaktu meneruskan pucuk pimpinan, ia juga dianggap kaum khawarij gagal dalam menerapkan hukum Tuhan, karena Ali terjebak dalam strategi (arbitrase) Mu'awiyah yang berdampak mengharuskan Ali melepaskan jabatan yang dipangkunya kala itu.

Kemudian, pada perkembangan selanjutnya timbul pula Murj'iah yang meyakini bahwa segala perselisihan yang terjadi tidak perlu diputuskan oleh manusia, melainkan ditangguhkan karena hanya Tuhan yang berhak untuk memutuskan perselisihan tersebut di alam akhirat kelak. Di sini otoritas Tuhan telah menjadi satu kesatuan bahkan membentuk pola hidup mereka. Setelah itu, muncul Mu'tazilah dengan karakteristik yang berbeda dari aliran-aliran sebelumnya. Dalam hal ini Mu'tazilah berpandangan bahwa di samping Tuhan, manusia juga memiliki otoritas untuk menyelesaikan dan memutuskan segala persoalan yang terjadi, tetapi aliran ini dikonfrontasi oleh Asy'ariyyah. Asy'ariyyah berpandangan bahwa otoritas yang dimiliki manusia adalah pemberian Tuhan (*kasb*). Walaupun manusia berperan serta, namun secara realitas otoritas tersebut tetap dipegang oleh Tuhan.[38]

---

ilmu syari'ah. Apabila dilihat dari batang tubuh, ketiga ilmu itu termasuk metode, apabila dilihat dari cabang ilmu, ketiganya termasuk ke dalam metodologi hukum Islam dan terakhir bahwa ketiga ilmu itu adalah bidang studi ilmu syari'ah. Sedangkan syari'ah adalah lebih luas dari fikih, tetapi termasuk pula di dalamnya adalah *ushûl* fikih/ fikih. Penjelasan tentang batang tubuh, cabang dan bidang studi ilmu syari'ah ini, dapat dilihat dalam, Juhaya S. Praja, "Epistimologi Hukum Islam dan Aplikasinya dalam Struktur Kurikulum Nasional IAIN" dalam Cik Hasan Bisri, (peny.), *Peradilan Islam di Indonesia: Hukum dan Peradilan*, Jilid 1, (Bandung: Ulul Albab Press, 1997), 152

[38] Lihat Harun Nasution, Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan, (Jakarta: UI Press, 1986), 11-78. Harun Nasution, Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. DR. Harun Nasution, (Bandung: Mizan, 1995), 122-138. Fadl, Atas Nama, 45-46 dan 58. Lihat pula Syarifuddin, Ushul Fiqh 1, 248

Berdasarkan adanya perbedaan beberapa pemikiran aliran-aliran teologi di atas, tampaknya telah terbentuk dua paradigma. Paradigma pertama menyatakan bahwa kedaulatan atau otoritas itu hanya dimiliki Tuhan. Termasuk di dalamnya aliran Asy'ariyyah, walaupun memberikan kelonggaran, tetapi tampaknya aliran ini lebih banyak menekankan bahwa otoritas tersebut hanya dipegang Tuhan. Oleh karena itu aliran ini dimasukkan ke dalam paradigma pertama. Lain halnya dengan Mu'tazilah. Berdasarkan pandangan rasional, aliran ini berpandangan bahwa manusia memiliki hak untuk ikut intervensi dalam menemukan dan mengembangkan hukum Tuhan. Maksudnya manusia juga memiliki hak memegang otoritas sebagaimana Tuhan, hanya saja yang perlu diperhatikan bahwa otoritas manusia tentunya berada di bawah otoritas Tuhan. Dengan pandangan demikian, aliran ini dimasukkan ke dalam paradigma kedua.

Berkaitan dengan adanya dua kekuatan di atas, tampaknya ada baiknya menengok kembali pada historis hukum Islam sebelumnya. Penulis makalah ini mengawalinya dengan berpijak pada kebijakan Umar bin Khaththab[39] yang mengakibatkan ia harus menghadapi demonstrasi sahabat-sahabat Nabi yang lain termasuk di dalamnya Bilal bin Rabbah. Serangan demi serangan dihadapi Umar dengan pola dan gaya yang menggambarkan betapa gelisahnya ia menghadapi pemahaman-pemahaman tekstual masyarakat. Umar pun berargumen bahwa apa yang dilakukannya bukan berarti tidak berpegang dengan hukum Tuhan atau disebut keluar dari Alquran, justru sebaliknya Umar memberikan keyakinan bahwa ia sebenarnya menjalankan hukum Tuhan yang berarti mendukung Nas Alquran. Namun dukungan tersebut bukan seperti yang dipahami oleh sahabat-sahabat yang lain, melainkan dengan cara memahami jiwa dan semangat Alquran yang berlandaskan kemaslahatan.

---

[39] Dalam hal ini, Umar tidak membagikan harta *ghanimah* kepada tentara, sebagaimana biasanya Nabi, bahkan harta tersebut tetap dibiarkan dan dikuasai oleh pemilik asal. Umar juga tidak memberikan hak pada muallaf untuk menerima zakat, walaupun dalam Alquran telah secara jelas, ditulis bahwa muallaf berhak menerima zakat. Selain itu Umar tidak memotong tangan pencuri, sebagaimana yang diperintahkan dalam Alquran. Penjelasan lebih lanjut lihat Nuruddin, *Ijtihad Umar*, 136

Apabila kebijakan Umar di atas memiliki hubungan relasional dan relevan dengan pemikiran Mu'tazilah dan perkembangan pemikiran dan pemahaman sekarang, maka tidak salah dikatakan bahwa Umar juga meletakkan posisi otoritasnya untuk memahami otoritas Tuhan. Artinya, manusia (Nabi dan Mujtahid) juga memiliki otoritas tersebut. Kini, pemahaman sebagaimana yang menjadi pijakan Umar tampaknya lebih dikembangkan kembali dan dikenal dengan sebutan reinterpretasi (Takwil) kontekstual-konstruktif yang berpijak di atas logika induktif (Maslahat) dan kemudian menghasilkan fikih dinamis (kemaslahatan).

Kemudian, konflik tersebut terulang kembali pada masa Ali bin Abi Thalib. Tetapi, berdasarkan ketajaman wawasannya dalam ilmu-ilmu Islam dan berdasarkan adanya realitas sejarah Umar yang merefleksi ke dalam dirinya, maka Ali bin Abi Thalib dapat mematahkan segala tuduhan Khawarij yang mengatakan bahwa ia memutuskan sesuatu tidak berdasarkan hukum Tuhan. Di antara argumentasi Ali itu dapat dilihat sebagai berikut, "Alquran ditulis dengan goresan di antara dua sampul. Alquran tidak dapat berbicara, Oleh karena itu supaya Alquran dapat berbicara, maka Alquran memerlukan penafsir, dan penafsir itu adalah manusia".[40]

Selain itu, dalam Alquran juga ditemukan tidak sedikit adanya pelimpahan otoritas oleh Tuhan kepada manusia. Hal tersebut dapat dilihat seperti adanya perintah menegakkan keadilan dan keseimbangan di tengah-tengah masyarakat, apalagi di saat terjadinya perselisihan.[41] Ini berarti, manusia memang memiliki otoritas hanya saja otoritas manusia tentunya berada di bawah otoritas Tuhan. Mengapa demikian, perbedaan yang esensial

---

[40] Syihab al-Din Ahmad bin Ali ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bâry bi Syarh Shahih al-Bukhary*, Jilid 14, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), 303. Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Authâr: Syarh Muntaqâ al-Akhbâr min Ahâdis Sayyid al-Akhyâr*, jilid 7, (Kairo: Dâr al-Hadis, Tanpa tahun), 166.

[41] Lihat Q.S. al-Mâidah (5: 8, 42), al-Nisâ, (4: 58), al-An'âm, (6: 58), al-Nahl, (16: 90). Kandatipun demikian, tanpa menutup mata ada pula ayat-ayat Alquran yang menunjukkan bahwa hanya Tuhan yang memiliki otoritas.

terhadap persoalan ini adalah bahwa Tuhan pencipta Nas Alquran, sedangkan manusia dengan metode Maslahat hanya melakukan pengkhususan dan kemudian memberikan interpretasi (Tafsir dan *Takhshîs al-Bayân*) atau reinterpretasi (Takwil), sehingga maksud Tuhan dalam Alquran dapat dipahami dan bahkan mampu membuat suatu hukum.

Berdasarkan hal tersebut di atas, apabila pemikiran ini dapat diterima, maka selama Tuhan ada di dunia dan dengan otoritas yang dimilikinya, selama itu pula manusia -selagi masih hidup- berhak menjadi pemegang otoritas. Dengan perkataan lain dapat dikuatkan, bahwa otoritas yang ada pada manusia adalah abadi, namun keabadiannya bergantung pada keabadian otoritas Tuhan. Memang diakui bahwa manusia tidak abadi, tetapi setiap adanya kematian tentunya dipastikan adanya kelahiran dan manusia-manusia yang lahir itulah menjadi pewaris otoritas tersebut secara terus menerus.

Tampak lebih luas lagi Khaled M. Abou El Fadl.[42] Ia berpendirian bahwa otoritas yang dimiliki manusia untuk melakukan penalaran kreatif –menegakkan keadilan dan keseimbangan- adalah lebih luas daripada otoritas yang diberikan Tuhan itu sendiri.[43] Sebagai contoh, manusia diperintahkan Tuhan untuk menegakkan keadilan karena manusia memiliki otoritas tersebut. Namun dengan adanya kesulitan yang ditemui saat menegakkan keadilan, maka dengan berbagai upaya manusia melakukannya demi tercapainya keadilan tersebut. Berdasarkan contoh ini, tentunya dapat diketahui bahwa otoritas manusia lebih luas dari pada otoritas Tuhan. Tuhan hanya memberikan otoritas sedangkan manusia beraktivitas dengan otoritas tersebut.

Selain itu, dalam tulisan ini juga dikemukakan bahwa antara Tuhan dan manusia tampaknya terdapat kebersamaan dan bekerjasama dalam kebersamaan tersebut. Hal ini terlihat dengan seringnya Tuhan menyatakan dalam Alquran yang disertai dengan adanya kata yang berbentuk *plural*, yaitu

[42] Sosok ini adalah Profesor Hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA, di Amerika Serikat. Lulusan Yale dan Princeton –sebelumnya menggeluti studi keislaman di Kuwait dan Mesir- ini piawai menguraikan nilai-nilai Islam klasik dan konteks modern.

[43] Fadl, *Atas Nama,* 53

"kami"[44]. Bentuk *plural* semacam ini, tampaknya bukan dimaksudkan sebagai simbol yang menyatakan keagungan Tuhan melainkan adanya otoritas manusia untuk terlibat dan berintervensi dalam menentukan kebaikan dan kemaslahatan.

Apabila pemikiran dan teori di atas dapat diterima, maka dapat diketahui sebagaimana telah dijelaskan pada paragraf sebelumnya bahwa tampaknya Tuhan dan manusia sama-sama memiliki otoritas, namun secara substansi otoritas Tuhan berada di atas otoritas manusia. Kendati pun demikian, apabila dilihat dalam segi implementasi otoritas tersebut, tampaknya otoritas manusia lebih luas bergerak jika dibandingkan dengan otoritas Tuhan.

Beranjak dari hal di atas, tampaknya telah dapat diketahui tentang siapa pemegang otoritas tersebut. Kemudian perlu ditekankan kembali di sini, khususnya dalam menggali dan menemukan hukum Tuhan sebagaimana yang dijelaskan di atas bahwa dalam implementasi otoritas ini manusia memiliki keluasan dalam bergerak, bahkan –apabila tidak hati-hati- cenderung tidak berbatas.

Namun demikian, apabila otoritas tersebut digunakan untuk mencapai kebaikan atau kemaslahatan dan tentunya menghindari kemudharatan, maka langkah Maslahat untuk membangun fikih dinamis tampaknya mulai terkuak ke permukaan. Oleh karena itu, dengan kegelisahan intelektual dan motivasi untuk menemukan solusi, maka pada pembahasan berikut ini akan didiskusikan kembali kevalidan otoritas manusia dengan menghubungkan terhadap jangkauan atau sejauh mana otoritas Maslahat dalam menemukan hukum Tuhan. Namun sebelumnya, terlebih dahulu membahas tentang beberapa pemikiran tentang peran dan kiprah Maslahat di dunia hukum Islam.

---

[44] Lihat Q.S. (2: 106), (15: 9), (75: 17-18), (4: 105), (16: 44, 89 dan 101). Penjelasan serupa seperti ini dapat dilihat dalam M. Quraish Shihab, "Reaktualisasi dan Kritik", dalam Nafis, et. al., (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sajadzali, MA*, (Jakarta: IPHI, 1995), 323. Lihat pula M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1996), 149

b. Jangkauan Otoritas Maslahat dalam Menemukan Hukum Tuhan

Sebagaimana telah dibahas secara sekilas pada bagian pendahuluan, bahwa dalam memandang Maslahat telah terbentuk beberapa kubu yang selanjutnya menjadi paradigma saling yang saling berkontradiksi. Paradigma pertama adalah menolak sama sekali Maslahat sebagai metode, dan paradigma kedua adalah menerima Maslahat sebagai metode. Namun, walaupun memiliki perspektif yang sama, ternyata dalam menerapkan Maslahat ada yang membatasi penerapannya, ada pula yang memberikan kelonggaran bahkan cenderung liberal.

Adapun Tokoh utama dalam paradigma pertama adalah Syafi'i.[45] Syafi'i tampaknya memang tidak mengakui adanya Maslahat, sehingga tidak ada otoritas Maslahat yang dapat digali dari pemikirannya. Berdasarkan penolakan ini tampaknya Syafi'i meletakkan otoritasnya sama sekali sebagai mujtahid. Namun pada perkembangan berikutnya, para pengikut setia Syafi'i (syafi'isme) menerima Maslahat yang semula ditolak oleh Imamnya, tetapi mereka tidak menjadikan Maslahat sebagai metode yang berdiri sendiri melainkan memasukkannya ke dalam metode kias.[46] Menurut Wahbah Zuhaily[47] ide memasukkan maslahat ke dalam kias ternyata telah dilakukan

---

[45] Dalam *ar-Risalah* tidak ditemukan adanya bahasan tentang maslahat. Namun dapat disimpulkan bahwa Syafi'i menolak Maslahat, sebab *Istihsan* (metode Hanafiah - pemalingan kias *jali* kepada kias *khafi* atau meninggalkan dalil *kully*, untuk melakukan dalil *juz'i*) yang memiliki hubungan dengan ia tolak, karena dianggap meninggalkan qiyas, maka maslahat pun juga ia tolak. Menurut Syafi'i tidak seharusnya qiyas ditinggalkan, oleh karena itu yang melakukan kias adalah orang yang ahli, bukan seperti *istihsân*, orang awam pun dapat melakukannya dan hal ini dipandang Syafi'i sebagai adanya upaya *taladzdzudz* atau dapat diterjemahkan sebagai membuat hukum sesuai dengan selera masign-masing. Lihat Muhammad bin Idris al-Syafi'i, al-*Risâlah*, (Kairo: Dar al-Turast, 1979), 507.

[46] Lihat Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl*, Juz 3, 138 – 147. Di sini, Amidi dengan begitu luasnya membahas maslahat yang ia kaitkan dengan illat dalam metode Qiyas. Kendati pun demikian, tampaknya ia juga membatasi peredaran maslahat kepada yang mu'tabarah (diakui) dan tidak mu'tabarah (tidak diakui) karena bertentangan dengan kehendak syarak. Lihat kembali pada kitab yang sama dan Juz ke-4 pada halaman 308. Sebagai perbandingan lihat pula dalam Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, 123

[47] Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh*, Juz 2, 768

sejak awal oleh Syafi'i, sehingga apa yang dilakukan oleh pengikutnya itu hanya meneruskan apa yang tampak tersirat yang dilakukan Syafi'i.

Sedangkan paradigma kedua adalah secara eksplisit menerima Maslahat dan meletakkannya sebagai metode tersendiri. Namun sebagaimana yang telah dikatakan sebelumnya dalam paradigma kedua ini telah mengalami perpecahan, dan perpecahan tersebut baru muncul setelah era para tokoh pembangun mazhab. Adapun salah satu penyebabnya adalah ada yang membatasi Maslahat, ada pula yang memberikan kelonggaran bahkan cenderung liberal dalam menerapkan Maslahat.

Tokoh-tokoh utama dalam paradigma kedua yang membatasi penerapan Maslahat adalah Imam Hanafi yang selanjutnya diteruskan oleh pengikutnya (Hanafisme), Imam Maliki serta pengikut-pengikutnya (Malikisme) dan Imam Hanbali juga beserta pengikut-pengikutnya (Hanbalisme). Perlu dicatat di sini, walaupun mereka menerima Maslahat namun masing-masing mereka membuat istilah Maslahat sebagaimana Hanafi tidak menyatakan Maslahat secara independent tetapi memasukkannya ke dalam metode *Istihsân* dengan sebutan *istihsân bi al-Mashlahah*.[48] Sedangkan Maliki dan Hanbali, menamakan Maslahat tersebut dengan sebutan *Mashlahat Mursalah*.[49]

Dalam menerapkan Maslahat, baik *istihsân bi al-Mashlahah* atau *Maslahat Mursalah*, tokoh-tokoh tersebut di atas menentukan beberapa syarat.[50] *Pertama*, tidak boleh bertentangan dengan kemaslahatan yang ditunjuk oleh hukum atau oleh prinsip-prinsip yang ditetapkan dengan Nas

---

[48] Ali Hasballah, *Ushûl Tasyri'al-Islâmi*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1997), 141. Zaidan, *al-Wajîz fi Ushûl*, 242 – 244. Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, 107. Lihat Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal–Asul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab Doktrin dan Kontribusi*, Terjemahan M. Fauzi Arifin, (Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2005), 89. Lihat juga Romli, *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, (Jakarta: Gaya Media Pratama), 48

[49] Lihat Romli, *Muqaranah Mazahib*, 49 dan 51. Philips, *Asal–Asul*, 98 dan 113. Sedangkan apa yang dimaksud Maslahat *Mursalah*, akan dibahas pada pembahasan tersendiri.

[50] Lihat Khallaf, *Ilm al-Ushûl*, 86 – 88. Yahya, et.al., *Dasar-Dasar*, 109. Lihat pula Djazuli, A., et.al., *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 181

atau Ijmak, apalagi bertentangan dengan petunjuk-petunjuk Nas baik yang bersifat *kully* atau yang bersifat jelas (*Qath'i al-Wurûd* atau *Dalâlah*-nya) dan rinci (*tafshili*). Dengan perkataan lain dapat dikatakan bahwa yang dikehendaki dalam syarat pertama ini tampaknya bahwa nilai kemaslahatan dengan menggunakan metode *Mashlahat Mursalah* atau *istihsân bi al-Mashlahah* adalah memang disaksikan oleh Nas.

Kedua, Maslahat tersebut adalah Maslahat yang sebenarnya (hakiki), bukan Maslahat yang bersifat dugaan atau perkiraan (*waham*). *Ketiga*, Maslahat tersebut adalah Maslahat yang berguna untuk publik umum. Artinya, metode Maslahat menghasilkan kemaslahatan yang dapat dinikmati oleh publik secara umum, bukan hanya dapat dirasakan oleh sebagian orang apalagi hanya per-individual.

Berkaitan dengan beberapa syarat dan adanya istilah *Mashlahat Mursalah* atau *istihsân bi al-Mashlahah* di atas, maka kemudian para ahli hukum (*Ushûl*) Islam tersebut mencari istilah-istilah lain yang tampaknya dijadikan sebagai bahan pembanding atau bahkan menemani *Mashlahat Mursalah*. Usaha ini membuahkan hasil dengan terbaginya Maslahat ke dalam tiga bagian, yakni *Mashlahat al-Mu'tabarah, Mashlahat Mulghah* dan *Mashlahat Mursalah*[51] itu sendiri.

Mashlahat al-Mu'tabarah yaitu Maslahat yang mendapat dukungan dari Nas. Artinya, kemaslahatan yang diterapkan adalah berdasarkan penjelasan-penjelasan yang memang secara jelas terdapat dalam Nas. Berkenaan dengan hal tersebut, terdapat contoh klasik yang selalu dimuat dalam kitab atau buku-buku *Ushûl* fikih, yaitu larangan mengkonsumsi khamar dan larangan tersebut apabila dipandang melalui metode Maslahat, tampaknya mengandung kemaslahatan dan sekaligus terhindar dari kemudharatan. Bahkan larangan tersebut memang didukung secara jelas oleh Nas.

---

[51] Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh*, 752–754. Haroen, *Ushûl Fiqh 1,* 117-119. Lihat pula Syarifuddin, *Ushûl Fiqh 2,* 329–332.

Sementara *Mashlahat Mulghah* yaitu Maslahat yang tidak mendapat dukungan *syarak*. Maksudnya bahwa kemaslahatan yang diterapkan adalah berkontradiksi dengan Nas Alquran atau Hadis. Dengan demikian, walaupun kemaslahatan yang merupakan produk *Mashlahat Mulghah* tersebut dipandang logis dan memiliki argumentasi yang kuat namun apabila bertentangan dengan Nas, maka disebut *Mashlahat Mulghah* atau Maslahat yang ditolak oleh *syarak*'. Lebih lagi apabila berkontradiksi dengan ayat-ayat yang dipandang *qath'i*.[52] Sebagai contoh, menyamakan bagian waris antara laki-laki dan perempuan[53] atau pembayaran *kifarat* secara tidak berurut sesuai dengan redaksi dalam Nas.[54]

Selanjutnya bagian yang terakhir yakni *Mashlahat Mursalah* yaitu eksistensi Maslahat ini tidak mendapatkan dukungan dari Nas, tetapi tidak pula ditolak oleh Nas namun didukung oleh sekumpulan makna Nas atau

[52] Tentang apa itu *qath'i*, Sebagian besar ahli hukum Islam membagi adanya kategori *qath'i* dan *zhanny*. Dua kategori tersebut digunakan untuk memahami *dalâlah* makna Alquran (petunjuk hukum dalam Alquran). Para ahli hukum Islam mengartikan *qath'i* sebagai suatu lafal yang hanya mengandung satu interpretasi dan tidak memungkinkan untuk menggali makna lain selain makna yang melekat pada lafal itu sendiri. Artinya, tanpa menggunakan perangkat lain, lafal tersebut sudah dapat dipahami. Sedangkan *Zhanny* mengandung beberapa interpretasi dan sangat berpeluang untuk ditakwilkan pada makna lain. Hal ini disebabkan bahwa petunjuk hukum dalam ayat tersebut masih kurang jelas. Selain itu, apabila melihat dari sudut inspirator Alquran, para ahli hukum Islam menyepakati bahwa Alquran itu adalah *qath'i al-tsubût*. Maksudnya ayat-ayat Alquran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad memang benar-benar dari Allah. Keterangan lebih jelas, lihat Shihab, *Membumikan Alquran*, 137-141. Lihat pula Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl Fiqh*, (Kuawit, Dâr al-Qalam, 1978), 34-35.

[53] Khallaf, Ilm al-Ushûl, 87. Hasballah, Ushûl Tasyri', 137. Zaidan, al-Wajîz fi Ushûl, 237. Romli, Muqaranah Mazahib, 166

[54] Dalam Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhary dan Muslim disebutkan, bahwa orang (suami dan isteri) yang melakukan hubungan seksual pada saat puasa di siang hari bulan ramadhan, *kifarat*nya adalah memerdekakan budak, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan sebanyak 60 orang fakir miskin. Apabila dalam pembayaran *kifarat* tersebut dilakukan secara tidak berurut sesuai dengan *nas* di atas, seperti mendahulukan puasa dua bulan berturut-turut dari pada memerdekakan budak, disebabkan yang melakukan perbuatan tersebut adalah seorang pejabat, maka hal ini dipandang sebagai *mashlahat mulghah*.

generalisasinya bernilai Maslahat.[55] Inilah metode yang dimaksud oleh Hanafi, Maliki dan Hanbali di atas. Sebaliknya apabila bertentangan dengan syarat-syarat yang dikemukakan, maka *Mashlahat Mursalah* termasuk dalam *Mashlahat Mulghah*.

Berdasarkan beberapa syarat dan pembagian Maslahat di atas, dapat dikatakan bahwa dalam hal ini Maslahat dibatasi oleh beberapa syarat dan terkulminasi dengan adanya pembagian-pembagian Maslahat. Apabila persyaratan dan pembagian Maslahat dihubungkan dengan otoritasnya, maka dapat diketahui sepanjang tidak bertentangan dengan syarat-syarat yang ditentukan, sejauh itu pula otoritas Maslahat. Sampai di sini, penulis makalah mengistilahkan bahwa Maslahat telah dibuat untuk tidak bernafas bahkan asufan udara pun tidak dapat menolongnya.

Memang diakui, adanya ketentuan dan pembagian Maslahat di atas tampaknya tidak menjadi suatu persoalan, sebab apabila dihubungkan dengan hasil diskusi tentang siapa sebenarnya pemegang otoritas, maka dapat diketahui bahwa selain Tuhan (Alquran), manusia (Nabi dan Mujtahid) juga memiliki otoritas semacam itu. Oleh karena itu, manusia memiliki kebebasan melakukan konsentrasi penalaran untuk membentuk dan menjadikan Maslahat sebagaimana yang sepatutnya, termasuk memberikan batasan-batasan terhadap sesuatu. Tetapi apa yang telah dilakukan oleh ahli hukum Islam di atas, tampaknya selain membatasi diri mereka sendiri juga berdampak terbatasnya otoritas Maslahat.

Berdasarkan adanya penyempitan ruang gerak Maslahat ini, tampaknya menjadi salah satu pemicu terjadinya pergolakan pemikiran pada sebagian kecil para ahli hukum (*Ushûl)* Islam. Pergolakan ini mulai tampak setelah era tokoh-tokoh pembangun mazhab di atas. Inilah yang dimaksud

---

[55] Contoh-contoh *maslahatmursalah* sebenarnya banyak, di antaranya adalah undang-undang atau peraturan-peraturan yang mengatur tentang hak hidup, penghapusan kekerasan dalam rumah tangga, perlindungan anak, pengaturan prosedur dan pencatatan perkawinan, cerai dan rujuk. Begitu juga dengan undang-undang sistem pendidikan, undang-undang kesejahteraan masyarakat, undang-undang guru dan dosen, undang-undang hukum internasional dan masih banyak lagi contoh-contoh yang lain.

pada pembahasan sebelumnya bahwa ada yang tidak sependapat dengan syarat-syarat Maslahat yang telah diajukan.

Tokoh tersebut adalah seseorang yang dikenal kontroversial di masanya. Ia adalah Najm al-Din al-Thufi .[56] Al-Thufi berpendapat apabila Maslahat berkontradiksi dengan Nas, maka yang diutamakan adalah menerapkan Maslahat, karena Maslahat adalah dalil yang independen, bahkan Nas pun berdiri di atas Maslahat[57] Dengan pernyataan al-Thufi ini, maka dapat diketahui bahwa otoritas Maslahat dalam pandangannya lebih luas dan cenderung tidak terbatas, karena al-Thufi lebih mendahulukan Maslahat apabila berkontradiksi dengan Nas. Pertentangan antara Maslahat dan Nas ini, akan dibahas pada sub tersendiri.

Kini yang menjadi persoalan adalah syarat Maslahat yang pertama, sebab tampaknya yang menjadi sorotan al-Thufi adalah syarat yang pertama. Namun pembahasan tentang syarat pertama ini dilakukan pada sub tersendiri yang akan disatukan dengan sub pertentangan Maslahat dengan Nas. Sedangkan syarat yang kedua dan ketiga, tampak tidak ditemukan adanya pendapat yang mengeritik kedua syarat tersebut. Memang apabila dikaji dan dipandang menurut logika bahwa adanya kedua syarat tersebut tampaknya dapat diterima. Sebaliknya apabila syarat-syarat itu diabaikan, maka arah Maslahat menjadi tidak menentu. Selain itu, logika pun tidak dapat memahami apa sebenarnya yang ingin dicapai melalui Maslahat. Sebab, apabila dengan Maslahat dan kemudian ditemukan nilai kemaslahatan tetapi kemaslahatan tersebut masih berada di alam antah berantah atau alam abstrak, maka nilai kebaikan dan kemaslahatan untuk publik umum pun tampaknya tidak dapat digapai, baik oleh logika (nilai) atau rasa.

[56] Nama lengkapnya Najm al-Dîn Abu Râbi' Sulaimân ibn Abdul al-Qawwi al-Thûfi yaitu seorang ahli *Ushûl* bermazhab Hanbali yang lahir di pada tahun 675-766 H/1276- 1316M di desa Thufi, Sharshar, Irak. Ia berjuang mengajak untuk berpegang teguh pada Alquran dan al-Sunnah, tanpa terikat pada pendapat orang lain atau manapun. Begitu pula dalam mencari kebenaran ia mengajak untuk berpikir bebas dan kritis.

[57] Zarqa, *Hukum Islam,* 81. Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, 119. Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, 45. Hosen, "Beberapa Catatan", 254

Kini yang menjadi sorotan adalah istilah *Mashlahat Mulghah* dan *Mashlahat Mursalah*. Adanya dua istilah Maslahat di atas tampaknya dapat dikatakan telah ada upaya untuk membatasi otoritas Maslahat. Bahkan dapat pula dikatakan sebagai salah satu upaya membentuk kemandekan dan stagnasi dinamisasi hukum Islam (fikih).

Selain itu, tidak berlebihan pula apabila dikatakan adanya dua istilah Maslahat di atas akan merambat terjadinya kebekuan atau kejumudan pada daya kreativitas dan produktivitas berpikir. Dengan demikian dampak tersebut juga dapat dirasakan oleh Maslahat yang dapat membuatnya merasa sempit bahkan ruang gerak dan derap langkahnya untuk menelusuri seluk beluk persoalan-persoalan umat Islam pun, akan mengalami kesulitan.

Hal lain juga dapat dikatakan bahwa adanya dua istilah di atas, tampaknya hanya merupakan formal legalitas dan justifikasi dalam mempertahankan (*status quo*) *Mashlahat al-Mu'tabarah* yang sebenarnya bukan rumusan awal. Artinya yang pertama kali mereka rumuskan adalah hanya *Mashlahat Mursalah*, tetapi karena ditambah dua istilah Maslahat yang lain, maka akhirnya yang diakui lebih unggul adalah hanya *Mashlahat Mu'tabarah*, sedangkan Maslahat lainnya hanya dipandang sebagai pelengkap untuk menemani *Mashlahat Mu'tabarah*.

Sebagai bukti *Mashlahat Mu'tabarah* yang diakui, misalnya terdapat suatu konsep Maslahat yang telah diinspirasikan melalui konsentrasi penalaran, ternyata bukan hanya harus dikonsultasikan terlebih dahulu dengan Nas (*Mashlahat Mu'tabarah*) tetapi apabila tidak mendapatkan rekomendasi (bertentangan) dari Nas, maka seberapa pun kebaikan dalam konsep Maslahat tersebut upaya yang telah dilakukan tetap ditolak, karena termasuk dalam kategori *Mashlahat Mulghah*.

Berdasarkan pemikiran di atas, apabila dipahami secara cermat tampaknya tidak semua peraturan atau dalam tulisan ini tentang Maslahat apabila dirinci akan membawa pada kebaikan, justru dengan syarat-syarat mematikan tersebut tampaknya lebih mengarah pada stagNasi hukum Islam.

Oleh karena itu, tampaknya apa yang telah dilakukan Najm al-Din al-Thufi ,[58] yang tidak membagi Maslahat ke dalam beberapa bagian sebagaimana ahli hukum Islam yang lain adalah hal yang tepat, bahkan dipandang logis. Sebab, yang dinamakan Maslahat (*Ushûl* fikih) dan kemudian melahirkan kemaslahatan (fikih) tidak perlu dibagi dalam beberapa bagian yang dapat berakibat akan menghilangkan nilai Maslahat itu sendiri. Justru sebaliknya, adanya integrasi Maslahat dengan otoritas yang dimilikinya sebenarnya dapat merangkum semua persoalan hukum (fikih).

Selanjutnya, apabila dipandang dari segi tujuan Tuhan, Nabi dan *mujtahid* membentuk dan menjelaskan hukum (*maqâshid al-syarî'ah*), maka baik Alquran atau Hadis sebenarnya berdiri di atas Maslahat dengan satu tujuan, yakni mendatangkan kebaikan dan menolak kemudaratan secara umum. Berhubungan dengan hal tersebut, tentunya Maslahat mesti satu dan tampaknya tidak perlu adanya Maslahat dengan istilah didukung dan ditolak, atau tidak didukung tidak pula ditolak. Tetapi, apabila Maslahat tersebut berdiri di atas kepentingan publik secara umum dan dapat pula dirasakan secara nyata oleh segenap umat manusia serta untuk memelihara kelima atau salah satu unsur dari agama, akal, jiwa, keturunan dan harta serta menghindari dari kemudaratan, maka Maslahat itu sebenarnya didukung oleh jiwa dan semangat Nas.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa inti ajaran (hukum) Islam itu adalah demi tercapainya kemudahan dan kebaikan untuk umat Islam sekalipun bertentangan dengan Nas, dan Maslahat tentunya perlu dijunjung karena memiliki otoritas yang tinggi dari Nas. Sebaliknya, apabila kestabilan (otoritas Maslahat terbatas) ini tetap dipertahankan, maka Maslahat yang telah diinspirasikan sejak zaman Nabi Muhammad dan lebih banyak digunakan kembali oleh Umar ibn Khaþþab, tampaknya tidak memiliki makna Maslahat yang sebenarnya.[59] Maslahat yang selama ini disebut sebagai metode bahkan

[58] Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, 119

[59] Sebagaimana telah dijelaskan pada sub beberapa pengertian sebelumnya, bahwa intisari maslahat adalah mendatangkan kebaikan atau kenyamanan untuk masyarakat/umat Islam, sekaligus

dipandang paling efektif dari metode-metode yang lain, ternyata hanya tinggal istilah belaka atau hanya sebagai pajangan dan simbol yang dipandang "tidak" tuntas menyelesaikan persoalan umat.

3. Pertentangan Maslahat dan Nas Serta Kaitannya dengan *Maqâshid al-Syarî'ah*

Sebagaimana telah dibahas bahwa apabila Maslahat bertentangan dengan Nas, maka Maslahat harus ditolak karena melanggar teks-teks suci yang bersumber dari pemegang otoritas tertinggi. Selain itu, adanya penolakan ini memang berlandaskan dari pemahaman terhadap Alquran yang dihasilkan dari penalaran para ahli hukum Islam. Oleh karena itu, walaupun dihubungkan dengan *Maqâshid al-Syarî'ah* dan bagaimana pun besar dan nyatanya kemaslahatan itu, maka tetap harus ditolak. Bahkan Quraish Shihab juga menyatakan di mana ada teks Alquran -begitu pula Hadis- yang *qath'i*, di situ pula ada kemaslahatan.[60]

Pendapat Quraish Shihab ini tampaknya meletakkan ayat *qath'i* sebagai sumber kemaslahatan. Namun dalam sebuah referensi dinyatakan bahwa eksistensi Nas *qath'i* sebenarnya masih bisa diperdebatkan apalagi hanya sekedar mempertanyakan, sebab dalam menentukan *qath'i* atau *zhanny* para ahli hukum Islam masih dapat berbeda pendapat, karena pemahaman terhadap kedua istilah tersebut masih bersifat relatif-subjektif.[61]

Lain halnya dengan Masdar F. Mas'udi. Ia berpandangan bahwa yang dinamakan *qath'i,* bukan seperti yang dinyatakan Quraish Shihab dan bukan pula seperti yang diungkapkan dalam pendapat di atas. Sebaliknya ia mengatakan bahwa yang dinamakan *qath'i* adalah nilai keadilan dan

---

menghindari bahkan menolak kemudaratan, kesusahan atau kesempitan. Walaupun terjadi perbandingan antara kemaslahatan dan kemudharatan kemudian ditemukan di antara keduanya yang lebih didahulukan, maka namanya tetap dikatakan sebagai maslahat.

[60] Shihab, "Reaktualisasi dan", 328

[61] Ilyas Supena, et. al., *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam,* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 254

kemaslahatan itu sendiri, sedangkan *zhanny* adalah seluruh ketentuan teks atau ketentuan normatif yang dapat digunakan untuk menterjemahkan yang *qath'i*. Oleh karena itu menurut Masdar benar adanya jika dikatakan bahwa ijtihad tidak bisa terjadi pada wilayah *qath'i* dan hanya bisa dilakukan dalam wilayah *zahnny*.[62]

Selain itu, dalam Alquran tampaknya tidak ditemukan adanya istilah-istilah *qath'i* atau *zhanny*. Bahkan menurut Masdar istilah tersebut adalah hasil penalaran yang tidak diketahui siapa pertama kali meng*intrudosir*nya. Lebih lagi, bahwa istilah *qath'i* dan *zhanny* merupakan hasil analogi karena dipandang memiliki kesamaan dengan ayat-ayat *muẖkamât* dan *mutasyâbihât*.[63] Namun perlu menjadi catatan di sini, bahwa ayat-ayat *muẖkamât* dan *mutasyâbihât* lebih berorientasi pada permasalahan teologi,[64] sedangkan *qath'i* dan *zhanny* sebagaimana diketahui lebih berorientasi kepada hukum Islam. Dengan analogi semacam ini, tentunya tidak termasuk dalam kategori analogi yang sebenarnya karena apabila dilihat dari prosedur analogi, tampak ada yang tidak bisa dihubungkan yaitu perbedaan orientasi (hukum *ashal*).

Memang, dalam ilmu *Ushûl* fikih terdapat teori-teori tentang jelas dan tidak jelasnya makna dalam Alquran.[65] Berkaitan dengan hal tersebut para ahli hukum Islam membuat kategori ayat *zhahir*, Nas, *mufassar*, dan *muẖkam*. Sedangkan lawan dari istilah-istilah itu dibuat pula teori ayat *khafî*, *musykîl*, *mujmal* dan *mutasyabbih*. Berdasarkan istilah-istilah ini, tidakkah termasuk pemubaziran penalaran karena apabila istilah *qath'i* dan *zhanny* masih diakui

---

[62] Mahsun Fuad, Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansifatoris, (Yogyakarta: Pelangi Aksara, 2005), 100

[63] Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran-Ajaran Islam melalui Pendekatan Transformasi", dalam Saimima, (peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1988), 184

[64] Seperti ayat-ayat yang membicarakan tentang Tangan Allah di atas tangan mereka, lihat Q.S. al-Fath ayat 10. Ada pula ayat menyatakan bahwa Allah memiliki mata dan Allah memiliki muka, lihat Q.S. al-Hûd ayat 37 dan al-Rahmân ayat 27. Ini disebut dengan ayat *mutasyabihât*.

[65] Mukhtar Yahya, et. al., *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: al-Ma'arif, 1993), 285. Syarifuddin, *Ushûl Fiqh 2*, halaman 3 dan 13

dalam ilmu *Ushûl* fikih, maka delapan macam istilah di atas pada akhirnya juga memiliki kesamaan dengan *qath'i* dan *zhanny.* Bahkan hal ini mengakibatkan adanya *over lapping* yang sama sekali tidak menambah kontribusi dalam pembangunan hukum Islam.

Oleh karena itu, untuk mengungkap misteri *qath'i* dan *zhanny*, tampaknya perlu memahami bahwa kedua istilah di atas adalah hasil penalaran manusia. Manusia hanya memahami apa yang secara eksplisit atau implisit yang terdapat dalam Nas. Pemahaman itu pun, tampaknya tidak lepas dari latar belakang pendidikan dan wawasan yang dimiliki serta pengaruh politik, sosial dan budaya yang sedang berkembang. Dengan demikian, karena hal tersebut merupakan suatu upaya tentunya masing-masing individu atau kolektif dapat dipastikan memiliki pandangan yang berbeda.

Sebagai upaya merekonsiliasi terhadap konflik ini, maka dipandang perlu untuk memahami bahwa suatu teks tampaknya hanya diketahui secara pasti makna dan maksudnya oleh pembuat teks, sedangkan pembaca atau pendengar belum tentu memiliki pemahaman yang sama dengan pembuat teks kecuali setelah diadakan diskusi atau melakukan harmonisasi pemahaman dengan pembuat teks. Hal ini tentunya lebih mudah dilakukan apabila sesama manusia, tetapi bagaimana apabila lawan diskusi adalah Tuhan (Alquran) atau Nabi (Hadis).

Sampai di sini, tampaknya perjalanan ini mengalami kebuntuan. Namun demikian, sikap pesimis tidak dibutuhkan di sini bahkan sekalipun sambil tertatih-tatih perjalanan dalam menyelesaikan persoalan ini tentunya terus dilakukan. Berdasarkan hal tersebut, ada beberapa hal yang perlu dilakukan yakni perlu menerima adanya upaya dalam memahami hukum Tuhan (*Maqâshid al-Syarî'ah*). Dalam proses ini tampaknya tidak dapat dihindari adanya perpedaan dari masing-masing orang. Namun apabila suatu persoalan hukum ditinjau dengan menggunakan Maslahat dan kemudian didukung dengan *Maqâshid al-Syarî'ah* yang intinya untuk memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta atau salah satu dari kelima unsur tersebut, maka kendati pun harus berhadapan dengan ayat-ayat suci, terlebih

lagi ayat-ayat *qath'i* kemaslahatan umum dan kemaslahatan yang efek positifnya dapat dirasakan oleh publik umum sekaligus penolakan terhadap kemudaratan tetap diutamakan. Sebab *Maqâshid al-Syarî'ah* memang bertujuan untuk kemaslahatan dan menghindari kemudaratan.

Selain itu, teks-teks Alquran atau teks Hadis dipastikan menggunakan bahasa yang dapat dipahami manusia. Tampak mustahil apabila Tuhan menciptakan suatu peraturan atau pedoman yang tidak dapat dipahami oleh manusia, justru dengan berdimensi kemanusiaan otoritas untuk memahami hukum-hukum Tuhan memang ada pada manusia. Apabila terdapat suatu persoalan hukum, maka manusia mampu memahami bahasa tersebut, baik dengan cara interpretasi atau apabila terdapat kurangnya relevansi dengan perkembangan zaman, manusia juga berhak melakukan reinterpretasi (Takwil).[66]

Hal di atas, bukan dinamakan bertentangan dengan Alquran tetapi sebenarnya mendukung Alquran (hukum Tuhan). Sebab apabila Nas dipahami secara komprehensif, dipastikan kesimpulan terakhir yang diperoleh adalah kebaikan dan kemudahan dan terhindarnya dari kemudharatan. Hal ini juga dapat dilakukan melalui metode induktif atau *istiqra*.[67] Dengan metode tersebut tentunya ditemukan satu titik preposisi universal yang tidak lain adalah menginginkan adanya kemudahan dan kesejahteraan serta menghindari dari kesulitan atau kemudharatan dalam pelaksanaan hukum.

Tercapainya hal yang dimaksud, adalah merupakan tercapainya yang dikehendaki oleh jiwa dan semangat Alquran sebagaimana yang pernah dilakukan Umar ibn Khaththab sewaktu menjabat sebagai Khalifah. Bahkan

---

[66] Pada zaman sekarang, tampaknya reinterpretasi ini sangat mendukung terbentuknya fikih dinamis. Salah satu contoh surat al-Nisâ ayat 11 dan 12, walaupun dipandang para ahli hukum Islam adalah *qath'i*, tetapi ayat tersebut memiliki hubungan historis yang sangat kental dengan situasi dan kondisi pada waktu itu. Apabila dihubungkan dengan zaman sekarang, tentunya ayat tersebut tampaknya kurang relevan dengan zaman sekarang, sebab situasi dan kondisi sekarang –paling tidak dari segi peradaban- berbeda dengan zaman ayat ini diwahyukan.

[67] Lihat Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM – Universitas Islam Bandung, 1993), 56

semasa Nabi masih hidup pemikiran Umar juga pernah diakui oleh Tuhan. Dengan demikian, apabila pendirian tetap konsisten bahwa pemegang otoritas tidak hanya Tuhan, maka manusia mampu mengetahui maksud Tuhan bahkan membuat atau menemukan hukum. Sedangkan pendapat Quraish Shihab di atas, alangkah lebih baiknya apabila dibalik menjadi di mana ada kemaslahatan dan sekaligus menghindari kemudaratan, di situ pula ada hukum Tuhan (Alquran).

Pemahaman di atas tampaknya memiliki kesamaan dengan salah satu kaidah fikih yang dikutip Imam Musbikin dari Karya Hasbi ash-Shiddieqy yaitu:

اَلأَحْكَامُ تَدُوْرُ مَعَ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فَحَيْثُمَا وَجِدَتِ الْمَصْلَحَةُ فَثَمَّ حُكْمُ اللهِ [68]

Selanjutnya, berbeda dengan Najm al-Din al-Thufi. Al-Thufi, tampaknya tidak melihat *qath'i* atau tidaknya (*zhanny*) teks-teks Alquran melainkan lebih menonjolkan pada kategori-kategori tertentu. Menurutnya,[69] dengan akal semata (tanpa harus melalui Wahyu) manusia sebenarnya dapat mengetahui kebaikan dan keburukan. Dalam menguatkan pendapatnya, al-Thufi menyatakan bahwa Maslahat adalah dalil syarak yang independen. Oleh karena itu tanpa mendapatkan konfirmasi legalitas dari Nas, Maslahat tetap sebagai dalil yang terkuat.

Selanjutnya al-Thufi menyatakan apabila terjadi pertentangan antara Maslahat dengan Nas atau Ijmak, maka yang diutamakan adalah Maslahat. Adapun pengutamaan tersebut adalah dengan cara takhsis Nas (pengkhususan hukum) dan bayan (menjelaskan dan interpretasi). Namun satu yang perlu diperhatikan, lanjut al-Thufi, bahwa dalam menerapkan Maslahat sebagaimana kondisi tersebut hanya berkaitan pada bidang muamalah (hubungan sosial) dan adat istiadat. Sedangkan dalam urusan ibadah

---

[68] Segala hukum berkisar sekitar kemaslahatan. Di mana saja terdapat kemaslahtan, maka (di situ) terdapat hukum Allah. Lihat Imam Musbikin, *Qawâid al-Fiqhiyyah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 138

[69] Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, 126. Lihat pula Hosen, "Beberapa Catatan", 254-255.

ta'abbudiyah yang sifatnya telah ditentukan (*muqaddarât*) seperti jumlah rakat salat, puasa ramadhan satu bulan penuh atau jumlah thawaf sebanyak 7 kali, maka Maslahat ini tidak berlaku untuk dijadikan sebagai metode apalagi untuk menerapkan produknya (fikih). Berdasarkan pendapat ini, dapat disimpulkan bahwa sepanjang tidak bertentangan dengan ibadah *ta'abbudiyah*, maka Maslahat adalah yang diutamakan.

Pendapat di atas adalah pendapat yang kontroversial di zamannya, bahkan zaman sekarang pun barangkali masih ada yang tidak merasa *sreg* atau bahkan beranggapan "tidak ilmiah". Namun apabila menggunakan metode Maslahat yang kemudian didukung dengan unsur-unsur *Maqâshid al-Syarî'ah* tentunya pendapat ini diterima. Satu hal yang disayangkan bahwa dari paradigma yang dibangun al-Thufi tampaknya tidak ditemukan adanya penjelasan lebih lanjut tentang klasifikasi antara muamalah dan *ta'abbudiyah*. Dengan ketidakjelasan ini besar kemungkinan menambah persoalan baru, sebab dengan sulitnya membedakan antara kedua bidang hukum di atas dikhawatirkan terjadinya kekacauan dalam menentukan lapangan muamalah dan *ta'abbudiyah*.

Sebagai contoh adalah zakat. Apabila dilihat dari sisi perintah, zakat termasuk lapangan *ta'abbudiyah* karena adanya nilai pahala dan dosa. Tetapi apabila dilihat dari tujuannya, maka zakat sebenarnya memiliki nilai filantrofis dan diharapkan dapat meningkatkan kehidupan ekonomi masyarakat muslim yang masih terbelakang. Bahkan tidak hanya itu melainkan pada tahun berikutnya mereka juga menjadi muzaki.

Berdasarkan tujuan tersebut, tampaknya menimbulkan beberapa persoalan, apakah zakat dapat dikategorikan sebagai lapangan muamalah atau *ta'abbudiyah*, dan atau termasuk lapangan muamalah yang berdimensi *ta'abbudiyah* atau lapangan *ta'abbudiyah* yang berdimensi muamalah. Apabila demikian, tampaknya zakat bukan muamalah murni dan bukan pula *ta'abbudiyah* murni. Inilah yang dimaksud adanya kerancuan dalam menentukan antara dua lapangan hukum seperti yang telah dijelaskan di atas.

Dengan adanya persoalan tersebut, tampaknya diperlukan suatu teori

yang mengklasifikasi antara hukum muamalah dan hukum *ta'abbudiyah.* Sebagaimana terdapat dalam beberapa referensi[70] dinyatakan bahwa muamalah adalah hukum yang mengatur bentuk pergaulan manusia dalam kehidupan bermasyarakat yang berkaitan dengan (1) hubungan sesama manusia seperti jual beli, sewa menyewa, pinjam meminjam dan lainnya, (2) penyaluran kebutuhan biologis dan hal-hal yang berkaitan seperti kawin, cerai, rujuk, pengasuhan anak, (3) perpindahan harta, seperti waris, wasiat, wakaf, hibah, (4) pencegahan, bentuk sanksi dan penyelesaian kejahatan, seperti pencurian, pemerkosaan dan lainnya dan, (4) kehidupan tata negara dan hukum antara negara. Sedangkan *ta'abbudiyah* yaitu hukum yang mengatur tingkah laku dan perbuatan lahiriah manusia dalam hubungannya dengan Tuhan, seperti salat, puasa, zakat dan haji.

Seandainya yang dimaksudkan oleh al-Thufi adalah seperti yang diklasifikasikan di atas, maka tampaknya tidak sedikit persoalan Islam yang dapat diselesaikan dengan Maslahat. Di antara beberapa persoalan tersebut seperti pemerataan bagian waris antara anak laki-laki dan perempuan, kualitas kesaksian yang sama antara perempuan dan laki-laki, sanksi/hudud seperti potong tangan, rajam dan lainnya diganti dengan sanksi-sanksi yang lebih mengedepankan hak asasi manusia, dan anak yang dilahirkan di luar perkawinan yang sah juga mendapatkan hak nasab dan harta warisan dari bapak biologis atau laki-laki yang menikahi ibunya. Dengan demikian, tercapailah kemaslahatan dan terhindarnya kemudharatan yang dapat dirasakan oleh publik umum. Inilah yang disebut keberhasilan Maslahat dalam membangun fikih dinamis.

Sampai di sini, tampaknya segala polemik hukum sudah dapat diatasi dengan metode hukum yang telah dikemukakan. Namun demikian, tampaknya masih menyisakan satu persoalan lagi yaitu bagaimana apabila dalam ibadah

---

[70] Lihat. Syarifuddin, *Ushûl Fiqh 1*, 71-72. Haroen, *Ushûl Fiqh 1*, 29. Lihat pula Musbikin, *Qawâid al-Fiqhiyah*, 101.

ta'abbudiyah, ternyata tidak membawa kemaslahatan. Misalnya haji.[71] Haji diakui termasuk dalam lapangan ibadah *ta'abbudiyah*, dan ini berarti apa pun permasalahan yang dihadapi konsekuensinya tidak diperbolehkan mempertanyakan kembali. Namun apabila dihubungkan dengan realitas sekarang, khususnya waktu pelaksanaan haji tampaknya kurang efektif lagi dilakukan hanya sekali dalam satu tahun.

Hal tersebut disebabkan, bahwa akhir-akhir ini dengan semakin bertumpuknya peserta haji setiap tahun tampaknya bukan hanya kesulitan yang dialami, tetapi dalam keadaan yang saling berdesakan dan demi mempertahankan hidup supaya tidak menjadi korban, maka tidak hal yang mustahil apabila -secara sadar atau tidak- ikut andil melakukan "pembunuhan". Walaupun sebenarnya tidak menginginkan hal tersebut terjadi, tetapi realitas berkata tidak sedikit para peserta haji setiap tahun menjadi korban, bahkan tampaknya dapat dikatakan sebagai kematian yang sia-sia.

Namun, apabila permasalahan di atas dikaji melalui metode Maslahat (mendatangkan kemaslahatan dan menghindari kemudaratan) kemudian didukung dengan *Maqâshid al-Syarî'ah,* dengan mempertimbangkan bahwa nyawa lebih diutamakan untuk dipelihara supaya tetap hidup dan sekaligus menghindari jatuhnya korban, maka tepatnya pelaksanaan haji dibagi menjadi beberapa gelombang dalam satu tahun atau adanya konsensus terhadap bulan-bulan yang ditetapkan. Sebagai contoh apabila yang dialokasikan baik dari persiapan sampai pada pelaksanaan haji membutuhkan waktu kurang lebih selama 40 hari,[72] maka setiap satu gelombang membutuhkan waktu selama 40 hari. Misalnya berdasarkan klasifikasi per-negara di dunia Islam dibutuhkan 3

[71] Permasalahan ini telah pernah disampaikan oleh Masdar F. Mas'udi sewaktu diwawancara oleh Ulil Absar Abdala. Lihat Masdar F. Mas'udi, *Waktu Pelaksanaan Haji Perlu Ditinjau Ulang*, www.http://islamlib.com, 19/01/2004

[72] Tampak berbeda dengan yang ditawarkan oleh Masdar F. Mas'udi. Ia hanya menghitung pelaksanaan haji itu dilakukan selama 5 hari. Hal tersebut tidak salah, karena waktu efektifnya haji yaitu mulai pada tanggal 9 – 13 zulhijjah. Lihat Mas'udi, *Waktu Pelaksanaan*, 19/01/2004. Maksud penulis

gelombang, maka haji dilaksanakan sebanyak 3 dalam 1 tahun orang yang berbeda.

Adanya tawaran demikian, disebabkan tidak ditemukan dalam Alquran yang menyatakan haji hanya dilakukan satu kali dalam setahun, justru Alquran selain menyatakan kewajiban berhaji bagi yang mampu,[73] juga haji itu dilakukan pada bulan-bulan yang diketahui atau ada pula yang mengatakan "bulan-bulan yang ditentukan."[74] Namun makna dari potongan ayat tersebut, tampaknya menyisakan suatu persoalan bahkan cenderung mengundang perdebatan karena tidak ada kejelasan mengenai bulan-bulan yang dimaksud. Oleh karena itu para ahli terdahulu sebenarnya telah mempersoalkan hal ini, hanya saja masih menyisakan ketidakadaan kebulatan suara.[75] Dengan demikian, apa yang ditawarkan dalam tulisan ini tampaknya bukan hal yang

makalah ini adalah penghitungan tersebut dimulai dari berangkat haji atau dari daerahnya masing-masing sampai kembali ke tanah air.

[73] Lihat Q.S. (3:97)

[74] Lihat Q.S. (2:197).

[75] Apabila melihat kembali pada sejarah terdahulu, tampaknya pernah terjadi polemik dalam menentukan bulan-bulan haji. Hal ini dapat dilihat dalam tafsir Ibn Katsir bahwa Ibnu Umar berpendapat bahwa bulan-bulan haji tersebut adalah selama bulan Syawal, Zulqa'dah dan Zulhijjah. Lihat Ibnu Katsir, *Tafsir Alqurân al-Azhîm*, dalam CD Program Alquran Versi 6.50, (Mesir: Sofware Sakhr, 1997). Begitu juga Ibnu Mas'ud mengambil pendapat ini dari Ibnu Umar dari Atha dari Rabi' dari Mujahid dan dari Zuhri bahwa bulan haji adalah keseluruhan tiga bulan tersebut. Lihat Abi Abdillah M. bin Ahmad al-Anshary al-Qurthubî, *al-Jâmi' al-Ahkâm Alqurân*, Juz 2 (Tanpa tempat: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), 405. Pendapat di atas dapat pula ditemukan dalam M. Husen al-Thaba'thaba'i, *Tafsîr al-Mîzân*, Jilid 2, (Libanon: Muassasah al-'Alamy, 1991), 80. Sedangkan dalam *Tafsir An-Nûr* dinyatakan bahwa haji adalah pada bulan Syawal, Zulqa'dah dan 10 hari bulan Zulhijjah. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Abbas yang kemudian dianut oleh Hanafi, Syafi'i dan Ahmad. Tetapi Malik menyatakan bulan haji adalah 3 bulan tersebut secara penuh. Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Alqurânul Majîd: An-Nûr*, Jilid 1, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 327. Begitu pula dalam shahih Bukhary, yaitu pada bab yang menyatakan bahwa bulan haji sebagaimana yang dimaksud dalam Q.S. 2: 197 di atas adalah sebagaimana yang dikatakan Ibnu Umar yaitu pada bulan Syawal, Zulqa'dah dan 10 hari pada bulan Zulhijjah. Shahih Bukhary, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah: Mausû'ah al-Hadîs al-Syarîf*, (Mesir: Sakhr, 1996), letak bab tersebut antara Hadis Nomor 1457 dan 1458. Tampak berbeda dari pendapat sebelumnya sebagaimana Sayyid Qutb menyatakan bahwa tidak diketahui secara pasti, baik turunnya ayat-ayat haji atau tanggal diwajibkannya haji dalam Islam. Lihat Sayyid Quthb, *Tafsîr fî Zhilâlil Qurân*, jilid 1, Terjemahan Aunur Rofiq Shaleh Tamhid, (Bandung: Robbani Press, 2000), 440. Berdasarkan beberapa

baru, tetapi hanya merupakan mengaktualkan kembali, namun dengan tawaran sebagaimana telah dijelaskan di atas. Dengan perkataan lain bahwa waktu pelaksaanan haji dapat melebih dari 3 bulan sebagaimana yang telah disebutkan oleh para ahli tafsir di atas.

Pendapat di atas dapat dikuatkan dengan adanya lafal "*asyhur*" pada surat 2: 197 adalah berbentuk *jamak* yang berarti bulan-bulan. Dalam kaidah *Ushûliyyah lughawiyyah* (kaidah *Ushûl* yang dipahami melalui kebahasaan) bahwa lafal tersebut adalah menunjukkan lafal yang berbentuk *'am* (umum). Sedangkan lafal *'am*, sendiri memerlukan pentakhshisan (dalil khusus) atau interpretasi-interpretasi yang dapat menunjukkan bulan-bulan seperti apa yang dikehendaki dalam ayat tersebut.

Seandainya Nabi melakukan takhshis dengan puncak pelaksanaan haji adalah pada bulan zulhijjah dan hanya satu kali dalam setahun, maka hal tersebut tampaknya dapat dipahami bahwa masyarakat Islam yang berhaji di kala itu masih dapat dihitung dengan jari. Namun apabila dibandingkan dengan zaman sekarang, tentunya pelaksanaan yang demikian tidak relevan lagi. Dengan demikian, beranjak dari umumnya lafal *asyhur* di atas, maka dalam pelaksanaan haji sangat dimungkinkan dilakukan beberapa kali dalam satu tahun sebagaimana telah ditawarkan sebelumnya.

Berkaitan dengan pengandaian takhshis Nabi terhadap ayat di atas, tampaknya -setelah melewati penelusuran- tidak ditemukan pula dalam Hadis-Hadis Nabi yang menyatakan bahwa haji dilakukan hanya pada bulan zulhijjah dan hanya satu kali dalam setahun,[76] justru yang sering menjadi salah satu

---

pendapat di atas dapat diketahui bahwa tawaran di atas sebenarnya telah pernah difatwakan oleh ahli-ahli hukum yang berkompeten, hanya saja mereka masih berbeda pendapat sehingga tidak kebulatan suara. Oleh karena itu, dalam kamus *Lisân al'Arab* pun tidak ditemui adanya bahasan seperti di atas. Sebaliknya yang ada adalah *"al-Ayyâm al-Ma'lumât"* yang diartikan 10 hari pada bulan Zulhijjah yang diakhiri dengan hari berkurban. Lihat Abî al-Fadl Jamal al-Dîn M. Bin Mukram bin Manzhûr, *Lisân al-Lisân: Tahdzîb Lisân al-'Arab*, Juz 2, (Libanon: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1993), 219.

[76] Dalam beberapa Hadis Nabi, dijelaskan bahwa kewajiban berhaji, adalah sebanyak satu kali. Artinya selama hidup, bagi yang mampu berhaji diwajibkan sekali haji, jadi bukan setiap tahun dan bukan pula hanya satu kali dalam setahun, karena Hadis yang menyatakan demikian memang tidak ada.

alasan bahwa haji itu adalah di Arafah.[77] Adanya keyakinan yang demikian, disebabkan dalam beberapa kitab Hadis telah dimuat Hadis-Hadis tersebut, hanya saja eksistensi Hadis itu masih diragukan.

Selanjutnya apabila dikaji melalui *Maqâshid al-Syarî'ah* bahwa hari arafah bertepatan pada tanggal 9 zulhijjah, tampaknya masih meninggalkan misteri. Misalnya dikatakan bahwa pada hari itu bertepatan dengan hari jadinya Nabi Ismail mengorbankan diri dengan pedangnya Nabi Ibrahim, maka pernyataan ini dapat dijawab bahwa saat itu, sistem penanggalan Hijriyah belum disusun.[78] Dengan adanya misteri ini, tampaknya Tuhan telah memproyeksikan bahwa haji dapat dilakukan dalam beberapa kali dalam setahun. Keadaan ini dipastikan bukan merugikan umat Islam, justru sebaliknya bahwa pada bulan-bulan yang lain atau tanggal 9 yang lain, terbuka

lihat Shahih Muslim, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah: Mausû'ah al-Hadîs al-Syarîf*, (Mesir: Sakhr, 1996), Hadis Nomor 2380. Lihat Sunan Tarmidji, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah*, Hadis Nomor 2603. Lihat Sunan al-Nasa'i, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah*, Hadis Nomor 2572 dan 2573. Lihat Sunan Abu Daud, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah*, Hadis Nomor 1463. Lihat Sunan Ibnu Majah, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah*, Hadis Nomor 2877. Hadis-Hadis serupa tersebut, adalah Hadis *marfu'*, yaitu segala perbuatan, perkataan, ketetapan, sifat disandarkan kepada Nabi, baik oleh sahabat atau tabi'in. Namun, demikian, tampaknya salah satu dari perawi yaitu M. bin Ziyad yaitu orang yang dapat dipercaya, tetapi kemungkinan besar *mursal* (perawi Hadis tersebut terputus).

[77] Salah satu landasan historis yang ditemukan tentang tempat wukuf itu harus di Arafah adalah, karena pada saat itu dalam suku Quraish terdapat golongan yang dikenal dengan sebutan *al-Hums*, mereka merasa enggan untuk wukuf di Arafah. Bahkan menginginkan wukuf tersebut berada di Muzdalifah, karena Muzdalifah dianggap masih termasuk tanah haram, sedangkan Arafah berada di luar tanah haram. Berdasarkan hal tersebut, Nabi tetap memutuskan bahwa wukuf berada di Arafah. Beberapa Hadis yang berkaitan, lihat Sunan Tarmidji, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah*, Hadis Nomor 810 dan 814. Sunan al-Nasa'i, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah*, Hadis Nomor 2994 dan 2966. Sunan Abu Daud, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah*, Hadis Nomor 1664. Sunan Ibnu Majah, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah*, Hadis Nomor 3006. Hadis-Hadis tersebut juga dinilai Hadis *marfu'*, namun di antara perawi Hadis ada yang bernama Sofyan, yang eksistensinya masih diragukan karena dipandang *Mudallis* (orang yang dianggap menambah atau mengurangi berita). Imam Bukhary menyatakan apabila salah satu sanad/perawi Hadis ada yang *mudallis*, maka Hadis tersebut harus ditolak. Pernyataan Bukhary ini dapat dilihat dalam Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, (Tanpa tempat: Mutiara Sumber Widya, 2001), 477

[78] Sistem Penanggalan Hijriyah dihitung sejak hijrahnya Nabi Muhammad dari Mekkah ke Madinah. Penghitungan itu pun baru dilakukan pada masa Umar bin Khaththab menjadi khalifah.

kesempatan untuk melaksanakan haji.

Kemudian seandainya berargumentasi dengan Hadis yang membicarakan tentang perintah untuk mengikuti cara manasik Nabi,[79] tampaknya pemahaman terhadap Hadis ini lebih banyak berkaitan dengan urusan ritual-ritual haji, bukan menyangkut waktu pelaksanaan. Sebab di dalam Hadis tersebut tidak pula ditemukan adanya pembicaraan yang menyangkut waktu pelaksanaan haji. Sebaliknya Hadis ini diucapkan pada saat Nabi melempar batu di Jumrah Aqabah yang pada saat itu ia berada di atas tunggannya dan seterusnya ia mengumumkan bahwa pada tahun berikutnya tidak dapat dipastikan dapat melaksanakan kembali ibadah tersebut. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa petunjuk tersebut bukan berkaitan dengan waktu melainkan berkaitan dengan ritual-ritual haji.

Selanjutnya, Pengutamaan Maslahat dalam tulisan ini adalah sebagaimana dijelaskan pada pengertian Maslahat terdahulu yaitu mendatangkan kemaslahatan (longgarnya dan khusyuknya pelaksanaan haji) dan sekaligus menolak kemudharatan (terhindarnya jatuh korban), dengan tanpa adanya perbandingan dan pengutamaan salah satu dari kemaslahatan atau kemudharatan. Hal ini dikuatkan dengan beberapa kaidah-kaidah fikih (*Qawâid al-Fiqhiyyah*) yakni:

جَلْبُ ٱلْمَنْفَعَةِ وَدَفْعُ الضَّرَرِ [80] دَرْءُ الْمَفَاسِدِ وَجَلْبِ ٱلْمَصَالِحِ [81] إِعْتِبَارُ ٱلْمَصَالِحِ وَدَرْءُ ٱلْمَفَاسِدِ [82]

[79] Ada dua Hadis yang menyatakan untuk mengikuti gaya Nabi berhaji. Lihat Sunan al-Nasa'i, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah,* Hadis Nomor 3012. Hadis yang kedua dapat pula dilihat dalam *Sanad Ahmad bin Hanbal*, dalam CD Program, *al-Kutub al-Tis'ah: Mausu'ah al-Hadis al- Syarif*, (Mesir: Sakhr, 1996), Hadis nomor 13899. Namun pada kedua Hadis tersebut ada terdapat dua nama yaitu Ibnu Juraij dipandang *mudallis* dan *mursil* (memutus sanad) dan Abu al-Zubair dipandang sebagai *mudallis*. Sebagaimana pendapat Imam Bukhary bahwa Hadis seperti ini tidak dapat dijadikan sebagai pegangan.

[80] Menarik manfaat dan mencegah kemudaratan. Lihat Asjmuni A. Rahman, *Kaidah-Kaidah Fikih*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 14

[81] Menolak kerusakan (kemafsadatan) dan mengambil kebaikan (kemaslahatan). Lihat Yahya, et.al., *Dasar-Dasar,* 486. Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 104.

Berdasarkan ketiga kaidah di atas, tampaknya dapat dilihat bahwa antara mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan dapat dilakukan secara bersamaan, seperti yang dicontohkan pada persoalan haji di atas. Selain itu, apabila dilihat dari huruf *waw* yang merupakan tanda *'athaf* pada beberapa kaidah di atas adalah adanya kesejajaran di antara keduanya. Kendati pun terjadi pertentangan antara dua Maslahat yang berarti terjadi pula pertentangan antara dua kemaslahatan dan dua kemudaratan, maka tetap yang diutamakan Maslahat dengan mencari yang terkuat. Kaidah yang berhubungan dengan hal ini adalah:

إِذَا تَعَارَضَتْ مَصْلَحَتَانِ وَتَعَذَّرَ جَمْعُهُمَا فَإِنْ عُلِمَ رَجْحَانُ اَحَدُهُمَا قُدِّمَتْ [83]

Dalam hal ini, Maslahat yang terkuat adalah pelaksanaan haji dilakukan sebagaimana ditawarkan di atas. Selain itu, penulis juga mencoba mengemukakan sebuah kaidah bahwa yang dimaksud dengan pengutamaan Maslahat adalah yang Maslahat terkuat dan mengandung misi untuk menarik kemaslahatan dan sekaligus menolak kemudaratan adalah:

مَاثَبِتَ بِالْمَصْلَحَةِ يُحْكَمُ جَلْبُ الْمَصَالِحِ وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ وَلَافَرْقَ بَيْنَهُمَا [84]

Perlu dikemukakan di sini, apabila melihat kembali terhadap persoalan-persoalan yang telah dikemukakan beserta dukungan kaidah-kaidah di atas, maka terdapat suatu persoalan apakah Maslahat memang benar bertentangan dengan Nas *ta'abbudiyyah*. Di sini dinyatakan bahwa yang bertentangan adalah pada teknik pelaksanaan khususnya waktu yang ingin berbeda dari yang dilakukan Nabi. Sedangkan dilihat dari sisi perintah dan ritual-ritual yang dilakukan seperti jumlah þawaf sebanyak 7 kali, mencium

---

[82] Menarik Kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Lihat Musbikin, *Qawâid al-Fiqhiyyah*, 37

[83] Apabila terjadi pertentangan antara dua *Maslahat* dan terdapat kesulitan untuk menyatukannya, maka apabila diketahui *Maslahat* yang lebih kuat, ia harus didahulukan. Mubarak, *Kaidah Fiqh*, 68

[84] Apa-apa yang telah ditetapkan berdasarkan metode Maslahat maka hukumnya adalah menarik kemaslahatan dan menolak kemudaratan serta tidak dibedakan di antara keduanya.

batu hitam, melempar batu di Jumrah Aqabah, berjalan cepat di Shafa dan Marwah, penulis mengakui hal tersebut sebagai *ta'abbudiyah* yang diamalkan secara apa adanya.[85]

Persoalan lain adalah zakat. Apabila dilihat dari sisi perintah dan hubungan vertikal kepada Tuhan, zakat adalah *ta'abbdudiyah* namun dalam aplikasinya tampak berhubungan dengan manusia. Dengan demikian tampaknya terdapat peluang untuk diadakan penalaran seperti pendistribusian zakat secara prioritas.[86] Hal ini tidak hanya dipandang untuk memberikan kesenangan sementara kepada mustahik, tetapi lebih dari itu adalah membuktikan bahwa dalam Islam terdapat ajaran filantrofi yang sebenarnya. Bahkan lebih jauh lagi adalah mengeluarkan mustahik untuk menjadi muzaki pada tahun-tahun berikutnya.

Berdasarkan pembahasan di atas, perlu ditekankan kembali bahwa Nas-Nas (teks-teks keagamaan) yang dijadikan sebagai pedoman hidup manusia adalah memang untuk manusia, tentunya bahwa bahasa yang digunakan dalam Nas adalah bahasa yang dapat dipahami oleh manusia. Dengan demikian, selama tidak bertentangan dengan *ta'abbudiyyah* murni atau ibadah yang berhubungan langsung dengan Tuhan, maka hal tersebut masih menjadi lahan untuk dipertanyakan dan diinterpretasikan sesuai dengan situasi dan kondisi yang berkembang.

Namun demikian, tampaknya terdapat lagi persoalan baru, yakni benarkah terjadi pertentangan antara Maslahat dengan Nas. Apakah pertentangan ini hanya merupakan perbedaan interpretasi atau kurangnya pemahaman terhadap Alquran dan Hadis Nabi, atau bahkan sebenarnya ada Nas-Nas yang masih tersembunyi yang masih belum terangkat kepermukaan. Menjawab permasalahan ini, tampaknya memerlukan penelitian lebih lanjut

---

[85] Hal seperti di atas dapat ditemukan sewaktu membicarakan tentang keyakinan kepada Tuhan. Begitu pula jumlah rakat salat, adanya bacaan *sirri* dan *jahr* semua itu adalah *ta'abbudiyyah*.

[86] Maksud zakat prioritas di sini adalah memberikan harta zakat kepada yang berhak menerimanya dengan cara memprioritaskan jumlah yang diterima mustahik, cukup untuk dijadikan modal usaha.

dan lebih mendalam. Tetapi yang jelas, adanya penilaian tersebut disebabkan ditangkap dari segi zahirnya adanya pertentangan tersebut, dan dengan Maslahat yang kemudian didukung *Maqâshid al-Syarî'ah* (*hermeneutic*) serta kaidah-kaidah fikih di atas adalah merupakan upaya yang maksimal untuk memahami apa yang sebenarnya diinginkan pembuat Nas. Sehingga fikih pun terbangun secara dinamis seiring dengan perubahan zaman dan perkembangan pemikiran manusia.

Terakhir, berdasarkan pemikiran yang ditawarkan dengan disertai dukungan dari berbagai macam teori, tampaknya bukan bermaksud bahwa tawaran ini adalah jalan yang benar, tetapi paling tidak dengan usaha ini dapat mendekati pada kebenaran tersebut. Selain itu, apa yang dikatakan para ahli hukum Islam sebagai *qath'i, zhanny*, muamalah dan *ta'abbudiyah*, tepatnya tetap dihormati keberadaannya, sebab adanya pemikiran seperti sekarang, adalah merupakan kelanjutan dari pemikiran terdahulu. Bahkan dapat dikatakan pemikiran sekarang sebenarnya berdiri di atas pemikiran-pemikiran terdahulu. Namun demikian, tanpa mengabaikan sesuatu yang ada di sekitar atau di sekeliling kehidupan, apabila terdapat yang terbaik dari yang lainnya dan hal tersebut lebih aktual dan relevan dengan perkembangan pemikiran dan perubahan zaman sekarang tentunya jalan tersebut yang diikuti.

Penutup

1. Kesimpulan

Antara Tuhan dan manusia telah terjalin kebersamaan dalam membina hukum Islam. Tuhan sebagai pencipta Nas Alquran dan manusia melalui Maslahat memiliki hak otoritas untuk memberikan interpretasi bahkan reinterpretasi (takwil) dalam mencapai kemaslahatan dan menolak kemudaratan. Namun di antara ahli hukum (*ushûl*) Islam ada yang menolak otoritas Maslahat tersebut, dan ada pula yang menerimanya. Tetapi walaupun dengan perspektif yang sama, ada yang membatasi implementasi Maslahat dan ada pula yang memberikan kelonggaran bahkan cenderung liberal.

Berpijak dari keinginan untuk meraih kemaslahatan yang dapat

dimanfaatkan dan dirasakan oleh publik umum serta untuk menolak kemudharatan, maka bagi yang menerima Maslahat dengan memberikan batasan-batasan tertentu menyatakan apabila terjadi pertentangan antara Maslahat dengan Nas, maka yang diutamakan adalah Nas. Tetapi bagi yang menerima tanpa memberikan batasan terhadap Maslahat menyatakan walaupun harus bertentangan dengan Nas *qath'i* atau dalam lingkup *ta'abbudiyah* (bukan dilihat dari sisi perintah dan lebih bersifat aplikatif), maka Maslahat (menarik kemaslahatan dan sekaligus menolak kemudaratan) yang didukung *Maqâshid al-Syarî'ah* (pemahaman terhadap maksud Tuhan menetapkan hukum dengan mempertimbangkan lima unsur *Maqâshid al-Syarî'ah*) mesti diutamakan baik melalui interpretasi atau reinterpretasi (Takwil) untuk menuju kemaslahatan dan terhindarnya kemudaratan.

2. Saran

Meminjam istilah Abd. Moqsith Ghazali "pemberhalaan teks" yakni apabila dipahami bahwa Istilah tersebut ditujukan kepada orang-orang yang masih berkutat bahkan mempertahankan pemahaman literal tanpa memperdulikan landasan historis (*asbâb al-nuzûl*) dan sosial budaya ketika teks-teks diciptakan. Termasuk dalam hal ini adalah teks-teks keagamaan yang dimuat dalam ayat-ayat suci (Alquran) atau pesan-pesan Nabi (Hadis). Bahkan ketika zaman semakin berubah, sikap menutup mata terhadap kurangnya relevansi ajaran Islam tetap dipertahankan. Oleh karena itu tulisan ini pun merupakan ajakan untuk bangkit dari pemahaman tekstual menuju pemahaman kontekstual atau disebut juga reinterpretasi (takwil) yang semuanya itu berpijak berdasarkan maslahat.

Daftar Pustaka

Amidi, Saifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Juz 1 dan 3. Libanon: Dar al-Fikr, 1996.

Asqalani, Syihab al-Din Ahmad bin Ali ibn Hajar. *Fath al-Bâry bi Syarh Shahîh al-Bukhâry*. Jilid 14. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.

Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syathibi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Bisri, Cik Hasan. Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian. Jakarta: Prenada Media, 2003.

CD Program, al-Kutub al-Tis'ah: Mausû'ah al-Hadîs al-Syarîf, Mesir: Sakhr, 1996.

CD Program *Alquran Versi 6.50*, Mesir: Sofware Sakhr, 1997.

Depdikbud. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos, 1999.

Djazuli, A. et. al. *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Fadl, Khalled M. Abou El. *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif.* Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Fuad, Mahsun. *Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansifatoris*. Yogyakarta: Pelangi Aksara, 2005.

Ghazali, Abd. Moqsith. *Membangun Ushul Fikih Alternatif.* http://islamlib.com, Sabtu, 18 Maret 2006.

Ghazali, Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *al-Mustashfâ fi Ilm al-Ushûl*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000.

Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*. Terjemahan E. Kusnadi Ninggrat. et.al. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Logos, 1995.

Hasballah, Ali. *Ushûl Tasyri' al-Islâmi*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi. 1997.

Hosen, Ibrahim. "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam M. Wahyuni Nafis, e.al., (ed.). *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995.

Ibrahim, Johnny. *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif.* Malang: Bayu Media Publishing, 2006.

Jumantoro, Totok. et.al. *Kamus Ilmu Ushul Fikih*. Tanpa tempat: Amzah, 2005.
Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushûl Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 1978.
Komaruddin. et. al. *Kamus Istilah: Karya Tulis Ilmiah*. Jakarta: Bumi Aksara, 2002.
Manzhur, Abi al-Fadl Jamal al-Din M. Bin Mukram. *Lisân al-Lisân: Tahdzîb Lisân al-'Arab*, Juz 2, Libanon: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1993.
Marhijanto, Bambang. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Populer*. Surabaya: Bintang Timur, 1993.
Mas'udi, Masdar F. "Memahami Ajaran-Ajaran Islam melalui Pendekatan Transformasi", dalam Saimima, (peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam,* Jakarta: Paramadina, 1988.
.............., *Waktu Pelaksanaan Haji Perlu Ditinjau Ulang*. www.http://islamlib.com. 19/01/2004
Mu'allim, Amir. et. al, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 1999.
Musbikin, Imam. *Qawaid al-Fiqhiyah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
Mubarak, Jaih. *Kaidah fiqh: Sejarah dan Kaidah Asasi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah*. Diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy, et. al. Yogyakarta: LkiS, 2004.
Nasution, Harun. Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan. Jakarta: UI Press, 1986.
.... Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. DR. Harun Nasution, Bandung: Mizan, 1995.
Nuruddin, Amiur. Ijtihad Umar bin al-Khaththab: Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam. Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
Partanto, Pius A. et. al. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, Tanpa tahun.
Philips, Abu Ameenah Bilal. *AsalAsul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab Doktrin dan Kontribusi*. Terjemahan M. Fauzi Arifin. Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2005.

Praja, Juhaya S. *Filsafat Hukum Islam.* Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung, 1993.

..........,"Epistimologi Hukum Islam dan Aplikasinya dalam Struktur Kurikulum Nasional IAIN" dalam Cik Hasan Bisri, (peny.), *Peradilan Islam di Indonesia: Hukum dan Peradilan*, Jilid 1, Bandung: Ulul Albab Press, 1997.

Qurthubi, Abi Abdillah M. bin Ahmad al-Anshary. *al-Jâmi' al-Ahkâm Alqurân*. Juz 2, Tanpa tempat: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun.

Quth, Sayyid. *Tafsîr fî Zhilâlil Qurân*. Jilid 1. Terjemahan Aunur Rofiq Shaleh Tamhid. Bandung: Robbani Press, 2000.

Rahman, Asjmuni A. *Kaidah-Kaidah Fikih*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

Richard E. Palmer. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Diterjemahkan oleh Musnur Hery, et. al. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Romli. *Muqaranah Mazahib fil Ushul*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.

Rosyada, Dede. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Saimima, Abd. Rauf. (peny.). *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1988.

Saliman, et. al. *Kamus Pendidikan Pengajaran dan Umum* Jakarta: Rineka Cipta, 1994.

Shahrur, Muhammad. *Islam dan Iman ; Aturan-Aturan Pokok*. Diterjemahkan oleh M. Zaid Su'di. Yogyakarta: Jendela, 2002.

..........*Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*. Diterjemahkan oleh Saifuddin zuhri Qudsy. Yogyakarta: LKiS, 2003.

..........*Prinsip dan Dasar Hermeneutika Alquran Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsudin, et. al. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

Shiddieqy, M. Hasbi. *Pengantar Hukum Islam*. Jilid 1. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

.... *Tafsir Alquranul Majid: An-Nur*. Jilid 1. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.

.... *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

Shihab, M. Quraish. "Reaktualisasi dan Kritik", dalam Nafis, et. al., (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sajadzali, MA*. Jakarta: IPHI, 1995.

........., *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan, 1996.

Sjadzali, Munawir. "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Saimima. (peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1988.

.........., *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press, 1986.

.... et. al. *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.

Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

Supena, Ilyas. et. al. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Syafi'i, Muhammad bin Idris. al-*Risâlah*. Kairo: Dar al-Turast, 1979.

Syamsuddin, Sahiron. et. al. *Hermeneutika Alquran: Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh* 1, Logos: Jakarta, 1997.

.... *Ushul Fiqh 2*, Logos: Jakarta, 1999.

Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*. Jilid 1, Juz 2. Tanpa tempat: Dâr al-Fikr, Tanpa tahun.

Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq min Ilm al-Ushûl.* Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tanpa tahun.

............Nail al-Authâr: Syarh Muntaqâ al-Akhbâr min Ahâdis Sayyid al-Akhyâr. Jilid 7. Kairo: Dâr al-Hadis, Tanpa tahun.

Thaba'thaba'i, M. Husen. *Tafsîr al-Mîzân*. Jilid 2. Libanon: Muassasah al-'Alamy, 1991.

Turabi, Hasan. *Fiqh Demokratis: dari Tradisionalisme Menuju Modernisme Populis*. Terjemahan Abdul Haris. et.al. Bandung: Arasy, 2003.

Yahya, Mukhtar. et.al. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: al-Ma'arif, 1993.

Yuslem, Nawir. *Ulumul Hadis*. Tanpa tempat: Mutiara Sumber Widya, 2001.

Zahrah, Abu. *Ushûl al-Fiqh*. Qairu: Dâr al-Fikr al-'Araby, Tanpa tahun.

Zaidan, Abdul Karim. *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*. Libanon: Muassasah al-Risalah, 1998.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam Alquran Menurut Mu'tazilah*. Diterjemahkan oleh Abdurrahman Kasdi, et. al. Bandung: Mizan, 2003.

...........*Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. Diterjemahkan Muhammad Mansur. Jakarta: ICIP & LkiS, 2004.

...........*Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulmul Quran*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS, 2005.

Zarqa, Musthafa Ahmad. *Hukum Islam & Perubahan Sosial: Studi Komparatif Delapan Mazhab Fiqh*, Terjemahan Ade Dedi Rohayana. Jakarta: Riora Cipta, 2000.

Zuhaily, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*. Juz 1 dan 2. Syuriah: Dâr al-Fikr, 2001.